

東京大学教養学部外国語科編「外国語科研究紀要」
古典語教室論文集 第四二卷 第六号 一九九五年三月三〇日発行 論文別刷

ホラティウスによる『アエネイス』理解の試み

——神学としての西洋古典学——⁽¹⁾

秋
山
学

究極的には「靈の現存」という状態である。このアイデアとなるのは誤解を恐れずに言えば宗教的な典礼行為（ミサ・聖体祭儀）である。ミサ・聖体祭儀に関して考えると、それはエルサレムやローマでしか成立しないというものではなく、世界中何処でも、また紀元前後から今日にいたるまで、おなじキリストの現存をうたい、現実にするのである。地域的・時代的差異を超えて普遍的にそれが可能であるのは、それが靈的な次元を目指すものであるからだと思われる。古典学のような文献学的分野において、しかも大学といった純学問的な場で靈的な次元を目指すためには、さまざまな工夫が必要であろうし、また幾多の困難が予想される。

ところで筆者は、先に「アレクサンドリアのクレメンスにおける古典学の変容——『オデュッセイア』の解釈に向けて——」および「アレクサンドリアのクレメンスにおけるホメロス理解の変容——『イリアス』の解釈に向けて——」の二論文を公にした⁽²⁾。これらの拙論において筆者は、ギリシア語教会著述家の中でも古典古代の文献に通暁した教父として知られるアレクサンドリアのクレメンスにおいて、特にホメロスなどのいわゆる異教文学の受容のあり方を明らかにしようと努めた。その結果、クレメンスをはじめとするギリシア教父たちが、ホメロスなどギリシア古典に対峙する際に、ちょうど新約世界の人々が旧約聖書に対する時に取った態度と同様、キリスト到来以前の民族固有の文化を聖靈の光で照らして受容してゆこうとする態度を明確にしていたことを明らかにしえたと考える。

異教文化の受容に際しての、東方ギリシア教父にみられるこのような姿勢は、西方のラテン教父たちが異教文明に接した際の姿勢と比較してみると、より著しい対照をなした特徴として浮かび上がってくる。つまりラテン教父たちは、ウェルギリウス（70～19 B. C.）作『牧歌』第四歌の受容などにおいて見られるように、東方におけると同様、異教文明がキリスト生誕を予言するものであるという理解を一方では示しながらも、アウグス

ティヌスなどの主流派にあつては、その接触のあり方が概して修辭的・文体的な模倣と受容にとどまったと言える⁽³⁾。また『アエネイス』をアレゴリカルに理解しようとする試みをおこなったことで知られるフルゲンティウスやトゥールのベルナル、あるいはソールズベリーのジョンなども⁽⁴⁾、もはや時代が中世にはいつてからの人々であり、ギリシア教父における古典の受容が「教父哲学の祖」⁽⁵⁾と言われるアレクサンドリアのクレメンスにおいて早くも開花したのとは大きく異なっている。

クレメンスにおけるホメロス理解のあり方を基点にして、古代文学の受容と変容のあり方を考えることは、もちろん筆者にとつて、現代のわれわれに対しても彼ら教父たちが古典受容・解釈の姿勢を示唆するであろうという期待に根ざすものであつた。ギリシア古典に関してはクレメンスに代表されるように、神学的古典解釈を典型的な形で展開した教父が存在するのであるが、いま述べたように、ラテン古典に関しては少なくとも古代教父の中には、古典受容のあり方をめぐつて神学的な反省にも堪えられるような解釈をほどこした人は見当たらない。むしろ、ことウエルギリウスに関して、教父たちにも似て「神学的」な解釈を展開しえた人は、古典古代の詩人たちのうちに先駆的に見いだせるように思われる。その詩人とは、ウエルギリウスと生涯にわたつて親交を結んだ詩人、ホラティウス (65～8 B.C.) である。

ところで、筆者がこのように、ウエルギリウスとの関係においてホラティウスを捉え、ホラティウスをウエルギリウス解釈のための優れた仲介者として位置づける理由は、ウエルギリウス研究史の上でいかばかりかの寄与を指すということに尽きるものではない。これまで筆者は、アレクサンドリアのクレメンスを論拠として古典学の変容を模索してきたが、その途上、方法的支柱すなわちクレメンスにあたる人物すらも古典古代世界の中に内在的に見いだすべきように思われてきた。いまこの点を、哲学・神学的な見地から反省してみよう。

現代哲学史上の一つの流派として「トミズム」あるいは「ネオ・トミズム」という立場が存在することは否定しえない事実であろう⁽⁶⁾。この「トマス・アクイナス的総合ないしはトミズムと呼ばれる、神学と哲学を區別しつつ統一しようとする試み⁽⁷⁾」は、簡単に言ってしまうえば、哲学の世界すなわち人間の理性界の自立性を尊重し、その規範をアリストテレス哲学に見いだして学問的な哲学研究を究極まで押し進めると同時に、啓示と恩寵の絶対性をも認めて「*Gratia naturam non tollit, sed perficit*」(恩寵は自然を破壊せず、かえってこれを完成する⁽⁸⁾)のテーゼのもとに哲学と神学を統合しようとする試みであった、と考えてよいであろう。

このトミズムをやや一般化した形で敷衍するならば、世界的にであれ個人的にであれ、恩寵の働き以前の人間世界の自立性を認めつつ、その人間世界の完成を究極の目標とするが故にこそ、かえってその背後に働く摂理を否定することをしない、という態度に総括しうるであろう。この方針は哲学のみならず、イスラエル史に關して言えば旧約聖書の世界に、また世界的に言えば古典古代史の中にも適用することができよう。そして実際、トミズムの流れを考えると、古代哲学研究に關してはアリストテレス研究におけるトマス・アクイナス自身のような、また旧約聖書神学研究においては、例えば時代は遡るが『雅歌講話』あるいは『モーセの生涯』を著したギリシア教父ニユッサのグレゴリオスのような人物のうちに⁽⁹⁾、その精華を見いだすことができるであろう。

このトミズムは、トマス・アクイナス自身によつては、また今日までのトミズムの系譜の上では、語学文学的な領域に十分に適用されては来なかつたように思われる。それは、トマス自身がアリストテレスの著作のうち

『詩学』『修辞学』に関しては注解を加えなかったという事実にも現れているし、例えば教会の司祭養成カリキュラムにおいて語学・文学的な分野の履修が比較的初期の段階に置かれていること、またラテン語が普遍的典礼用語の地位から外されたことなどにも現れている。

このトミズムを、いま古代文学研究にあてはめることを考えたい。すると、そのあり方としては「古典古代世界のうちに、古典文学研究に関して権威となりうるような著作家を見いだす」という態度となる。先に挙げたアレクサンドリアのクレメンヌなどは先駆的に、そういった著作家としてホメロスを考えたと言えようし、またイタリアの詩聖ダンテ(1265-1321)などはウエルギリウスをそう捉えたと考えられよう。対象をラテン文学に限り、『アエネイス』の解釈に対してわれわれの導き手となるような人を探した場合、やはりこのようなトミズムの立場からもホラティウスの名が挙げられるであろう。本稿でホラティウスを取り上げることには、そのような思想上の一つの試みとしての意味もある。

三

ローマの叙情詩人ホラティウスの精神的展開には、民衆への態度を基準として二つの様相が認められるとされる⁽¹⁰⁾。一つは民衆から離れようとする態度であり、それは攻撃から超越的態度へと進化するもので、最初期の作『エポデー』に始まり、中期(前二〇年代)の『歌章』において完成を見る。もう一つは、民衆に接近し融和を果たそうとする態度であり、これはやはり『エポデー』に端を発し、『世紀祭の歌』(前一七)の経緯を経て晩年の『歌章』第四巻で完成を見る。以上二つの態度はこのように時期的にずれを見せつつ、詩人の中で共存して生涯を貫いている。

ところでホラティウスはその『歌章』第四卷末尾の第一五歌(それは彼の生涯最後の歌とされる)⁽¹⁾において、ローマの子供たちや婦人たちとともに『アエネイス』を歌い、アウグストウスの統治によっておとずれたローマの平和を謳歌しよう、と呼びかけていた。

cum prole matronisque nostris,
rite deos prius apprecari,
virtute functos more patrum duces
Lydis remixto carmine tibiis
Troianque et Anchisen et almae
progeniem Veneris canemus. (*Carm.* 4. 15. 27-32)

「われわれも、われらの子孫、妻たちとともに、まずはふさわしく神々を呼び求めつつ、徳にみちたつとめを果たした武士らを父祖の習いに従って讃え、リュディアの葦笛に合わせた歌でトロイアとアンキセスと、恵み深きウエヌスのおん子を共に歌おう」

この『歌章』末尾の歌は、上に記した民衆との融和的態度の完成形態を示すものともされる。いま上記二つの態度の連関を考えることにし、さらにそれを手がかりとして、彼がその生涯の最後に自らの身を委ねた『アエネイス』の解釈へと進むことにしたい。

まず『歌章』において頂点に達するとされる超越的態度は、例えば第三卷第一歌の次のような詩句に明瞭に認められるであろう。

Odi profanum vulgus et arceo ;
favete linguis : carmina non prius
audita Musarum sacerdos
virginibus puerisque canto. (*Carm.* 3. 1. 1-4)

「わたしは忌み嫌う、汚れた愚衆を。そして遠ざける。凶兆の言葉を避けよ。わたしはムーサイの神官として、これまで耳にされたことのない歌をおとめごら、少年たちのために歌おう」

もう一方の態度として挙げられている融和の態度は、彼の生涯の晩年になって完成を見るとされ、上で引いた『歌章』第四卷第一五歌に認められる。

以上、ホラティウスにおいて対立を見るとされる二つの態度を挙げたが、一見してこれら二つの態度の間にも共通点が認められることに気づく。それはホラティウスが、ローマの子供たちを自らの詩の理解者と考えていることである。そこでホラティウスの、子供たちとの関わりを改めて考えてみると、例えば前一七年の「世紀の祭典」(*Ludi Saeculares*)では詩人自らが指揮をとり、二七人ずつの男兒女兒からなる合唱隊の指導をしている。

Phoebe silvarumque potens Diana,
lucidum caeli decus, o colendi
semper et culti, date quae precamur
tempore sacro.
quo Sibyllini monuere versus
virgines lectas puerosque castos

dis, quibus septem placuere colles,
dicere carmen. (*Carmen Saeculare*, 1-8)

「アポロよ、そして森を統べるディアナよ、天の輝かしき誉れ、おお永久に崇めらるべき方々にして、また崇められてきた二神よ、いまこの聖なる時にわれらが祈ることをかなえたまえ。シビュッラの書が定めたように、選ばれし少女ごら、汚れなき男児らが、七つの丘を悦びとする神々に歌を捧げまつるこの時に」

この『世紀祭の歌』作詩の事情を告げる晩年の作『歌章』第四卷第六歌でも、自らの詩を通してローマの子供たちと精神的な交流を交わす詩人の心情が語られる。

spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem
carminis nomenque dedit poetae.
virginum primae puerique claris
patribus orti,
Deliae tutela deae fugaces
lyncaes et cervos cohibentis arcu.
Lesbium servare pedem meique
pollicis ictum,
rite Latonae puerum canentes,
rite crescentem face Noctilucam.
prosperam frugum celeremque pronos
volvare mensis.

nupta iam dices 'ego dis amicum,
saeculo festas referente luges,
reddidi carmen, docilis modorum
varis Horati.' (*Carm.* 4. 6. 29-44)

「アポロがわたしに靈感を授けた。アポロが詩の術と詩人としての名声をわたしに与えた。ゆえ、麗しき乙女ごらよ、また由緒ある父祖より生まれたるおのこらよ、デロス島の女神ディアナ、すばやき山猫や鹿をその弓でもって捕らえる女神の庇護の許にある者らよ、レスボス島の調べとわたしの親指の節を守り、相応しくラトナのおん子を歌え。相応しく、増しゆく光を放つ月を。実り早く、めぐりはやき歳々をすばやく廻す月を。いつの日かお嫁に行くとき、おまえは言うだろう。へわたしは神々に悦ばれる歌を捧げた。祭礼の光をめぐりもたらすときに、詩人予言者ホラティウスの調べを教わって」と

このようにホラティウスにおいては、「バイディアとしての詩」という理念がその生涯を貫いており、詩人は「ムーサイの神官」(*Musarum sacerdos*, *Carm.* 3. 1. 3)としての教育的役割を自認していたと言えよう。ところですでに見たように、『歌章』第四卷第一五歌の末尾は、ローマの平和を讃えるために婦人や子供たちとともに『アエネイス』を歌おうという呼びかけである。

Troianque et Anchisen et almae / progeniem Veneris canemus.

この詩句に関して注釈家・諸研究者は、これがアウグストゥスによるローマの平和を謳歌しようという呼びかけであると指摘するにとどまっている¹²。けれどもいま子細に検討してみると、もしこの句が『アエネイス』の

具体的な内容まで指示するものとすれば、最初の「Troia はもちろん『アエネイス』第一、二巻を意味しようし、次の Anchises からは『アエネイス』の中でもとりわけ第六巻冥府での役割が思い浮かぶ。すると、この順序に従えば、最後の progenies Veneris は『アエネイス』後半部におけるアエネイスの活躍を意味しようから、特に母ウエヌスから楯を授かる第八巻が思い起こされる。すると最初の「Troia」についても、第二巻落城の場面よりもむしろ、より冒頭に近い第一巻で記される、カルタゴのユーノー神殿に描かれたトロイア戦争そのものの絵図(1. 456-493) が想定されよう⁽¹³⁾。するとホラティウスによる「Troianque et Anchisen et almae / progenem Veneris canemus」は、『アエネイス』の筋の展開に主要な役割を果たす第一、第六、第八の三つの巻——それらにはいずれもエクフラシスが含まれていることに注意したい——を順に巧みに要約していることに気づかされる。そしてその『アエネイス』は「Arma virumque cano, . . .」と語りはじめられる。よってホラティウスによる複数一人称形 canemus は、この cano の位置に配されるとき、『アエネイス』をローマ国民とともに共同体として歌い上げよう、という呼びかけとなる⁽¹⁴⁾。するとホラティウスの末尾二行は『アエネイス』各巻を順に「一六→八→一 int. と辿ることとなり、彼はその生涯を終えるに際して『アエネイス』を順に簡潔に辿りつつ巻頭すなわちローマ神話の冒頭に立ち戻り、ローマ共同体の一員としての役割を全うしたと言えよう。

いまホラティウスが、アエネアス神話圏内の冒頭から見はるかすような形でその生涯を終えたことを指摘したが、この点に着目してもう一度彼晩年の作品を振り返ってみると、例えば『アエネイス』から影響を受けたとされる『世紀祭の歌』⁽¹⁵⁾ に関しても、アウグストゥスがその血を引くとされるもう一つの神話系図である⁽¹⁶⁾ アポロンに取材し、国民をアポロン／ディアーナの位置にまで遡らせようとする詩人の意図を読み込んでよいように思われる。

このような「神話圏内での時間的な逆行」という性質は、先に指摘した彼の「小さき者・子供たちとの連帯」という点と相通するように思われる。子供たちとの連帯を求めるのは、彼が老境に達しつつも、国民があいともに集いうるような詩の創作のために、精神的・神話詩想的な意味で、より純粹で普遍的な場を志向したことを意味しようからである。

以上から、ホラティウスの中に対立的に認められるとされる「民衆からの超越的態度」と「民衆への融和的姿勢」は、民衆がより普遍的に集いうるような時間的に遡った場面のように、詩人が自らの場所を求めることで両立しうるものだったと言えよう。

四

さて、ホラティウスがその生涯の最後に『アエネイス』に自らの身を委ねたということは、彼の詩論上、『アエネイス』の中に彼が生涯求めつづけてきたものが集約されているということの意味するように思われる。いま『アエネイス』のなかで現今の学界で問題として提出されている点を中心に、ホラティウスの詩想を手がかりにして『アエネイス』解釈にとりかかるといいたい。

『アエネイス』をめぐる問題は数限りなく存在するけれども、その一つとして旧来取り上げられ諸見解が紛々としているのが第六卷「眠りの門」をめぐる問題であろう¹⁶。第六卷で冥府探訪を終えた息子アエネアスを、その父アンキセスは、二つある門のうち「偽りの夢」が出るとされる「象牙の門」から地上へと送りだすとされる。

Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua veris facilis datur exitus umbris,
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.
his ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis portaque emitit eburna,
ille viam secat ad navis sociosque revisit. (*Aen.* 6. 893-9)

「その二は二つの「夢の門」があり、その一方は角でできていると言われている。この門からは、真なる影が容易に出て来る。もう一方は輝く象牙で造られており、光を放つ。しかしこちらからは、亡霊たちが偽りの夢の天に向けて遣わす。すでに語ったような言葉とともに、アンキセスはいま、わが子アエネアスとシビユッラをこゝまで見送り、彼らを象牙の門より送り出す。アエネアスは路を自らの艦隊へと辿り、仲間と再会する。」

まず、なぜアエネアスが、*'falsa insomnia'* の出るとされる象牙の門から地上に遣わされるのが難解である。この第六巻でアエネアスは、先に冥界において父アンキセスから、ローマに将来到来する彼の子孫について教え示されていた。

Nunc age, Dardaniam prolem quae deinde sequatur
gloria, qui maneat Itala de gente nepotes,
industriis animas nostrumque in nomen ituras,
expediam dictis, et te tua fata docebo.
ille, vides, pura iuveni qui nititur hasta,

proxima sorte tenet lucis loca, primus ad auras
aetherias Italo commixtus sanguine surget,
Silvius, Albanum nomen, tua postuma proles,
quem tibi longaevo serum Lavinia coniunx
educet silvis regem regumque parentem,
unde genus Longa nostrum dominabitur Alba. (*Aen.* 6. 756-770)

「では、これからいかなる栄光がトロイア家の裔に加わるか、イタリアの氏族から生まれ出る子孫、輝かしい靈魂たち、われわれの名に続く者どもを語ってみせよう、そしておまえに汝の天命を教えよう。かしこに見えるは穂先のない槍に凭れる若者、光の定めによってこれからすぐ次に生まれ出る場所を占め、イタリアの血との交わりであって最初に天高くそびえ立つ者、シルウィウス。アルバの名を持つお前の最後の子であり、汝が年老いてから妻ラウイニアがもうける者。彼は森で生み落とされ、王として諸王の親となる。彼から生まれ出るわれわれの裔が、アルバ・ロンガを統治することである。」

このように第六巻でアエneasが示される子孫は、彼がラウイニアとの間にもうけるシルウィウスに始まるものであった。そのもとはアウグストゥス・カエサルの姿もあつた。

hic Caesar et omnis Juli

progenies magnum caeli ventura sub axem.

hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,

Augustus Caesar, divi genus, aurea condet

saecula qui rursus Latio regnata per arua
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
proferet imperium; (*Aen.* 6. 789-795)

「ここにはカエサルと、ユリウス家に属するすべての子孫が、偉大なる天軸のもとに登場を控えている。この男児、この人物こそが、その到来をお前もしばしは耳にするアウグストゥス・カエサル。神の血を引き、かつてこの地がサトゥルヌスによって治められていたときの黄金時代を、再びラティウムに打ち樹て、ガラマンテス人さらにはインドゥス人の上にまでその統治を拡げる者」。

これに対して第七卷以降第一二巻までで描かれるのは、もちろんアエネアスとその宿敵トゥルヌスとの戦闘であり、第一二巻の末尾でトゥルヌスの死が語られ、『アエネイス』全編はいささか唐突に終えられて、アエネアスとラウイニアの婚礼等々は語られないため、『アエネイス』後半での筋の展開は第六巻でのローマ未来史とは関連をもたない。ただ唯一『アエネイス』全編のクライマックスとも言うべき第八巻で①、火神ウルカヌスがアエネアスのために楯を作る場面でのエクフラシスにおいて、楯の中に彫り込まれるのがやはりローマの未来史であり、その中でアエネアスと読者は、アウグストゥス時代にいたるローマの将来を再び告げられることになる。それはアスカニウスに連なる裔であった。

illic res Italas Romanorumque triumphos
haud vaturn ignarus venturique inscius aevi
fecerat ignipotens, illic genus omne futurae
stirpis ab Ascario pugnatuque in ordine bella. (*Aen.* 8. 626-629)

「ここに火の神ウルカヌスは、イタリアの事蹟とローマ人たちの勝利を、来たるべき世を知らずにけれども預言者たちからその知識を得て、彫りつけた。そこには、アスカニウスに始まり来たるべき裔のすべての族と、戦われる戦闘が順序よく描き出された」。

楯の図像の中心をなすのは、アウグストゥスによる勝利、アクティウムの海戦である。

in medio classis aeratas, Actia bella,
cernere erat, totumque instructo Marte videres
feruere Leucaten auroque effulgere fluctus
hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar
cum patribus populoque, penatibus et magnis dis,
stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammis
laeta vomunt patrumque aperitur vertice sidus. (*Aen.* 8. 675-681)

「楯の中心には、真鍮張りの艦隊、アクティウムでの海戦を見ることが出来る。レウカーテアの岬は、整えられた戦列と金に輝く波に一面燃え立っている。ここにアウグストゥス・カエサルがおり、イタリア人を、貴族人民とともに戦闘に導き、祖国の守り神たちおよび偉大なる神々を伴って高き舳に立っている。彼のこめかみは歓喜し、輝きを二倍にして放ち、父の星がその額に光る」。

この第八巻でのエクフラシスは、次のように締めくくられる。

Talia per clipeum Volcani, dona parentis,

miratur rerumque ignarus imagine gaudet
atolens umero famamque et fata nepotum. (*Aen.* 8. 729-731)

「ウルカヌスの楯、母からの贈り物にはこのような事柄が描かれていた。アエネアスは驚きの目で見つめ、事柄の意味は判らなかつたがその絵柄に喜び、肩に担った、子孫の榮譽と天命を」。

ところで『アエネイス』は構想時には、アウグストゥスを主人公とした叙事詩、いわゆる『アウグステイス』として創案され、それは神殿にも比せられる造形芸術的なものとしてイメージされていたことが、『農耕詩』の次のくだりから知られる(8)。

et viridi in campo templum de marmore ponam
propter aquam, tardis ingens ubi flexibus errat
Mincius et tenera praetexit harundine ripas.
in medio mihi Caesar erit templumque tenebit: (*Geo.* 3. 13-16)

「緑なす野には、大理石の神殿を建てよう、水縁に。ミンキウスの大河がゆつたりとした流れで蛇行し、岸辺を柔らかな葦で縁取っている場所へ。その中央にはカエサルが居まして、神殿を司るのだ」。

『アエネイス』が、元来極めて建築学的に構築される作品であつたことがここから推察され、またこの作中しるばし用いられるエクフラシスの技法が、いわば『アエネイス』全体のかたどりとともなつて理解される。

ともあれ以上のように、第六巻末尾で「象牙の門」を通じて地上へと遣わされるアエネアスは、トウルヌスと

の決闘というローマ初代のきわめて時間的に限定された世界へと向かうことになる。「*falsa insomnia*」をめぐる問いにおいて、まずこのことを了解しておきたい。

五

いま述べたように、父アンキセスが子アエネアスを冥府から地上に送り出す「象牙の門」は、「*Manes* 霊」が「*ad caelum* 天に向けて」「*falsa insomnia* 偽りの夢」を遣わすためのもの、とされていた。

この「眠りの門」の背景には『オデュッセイア』の次の箇所がある。

doi*ai gar te pylai amenênôn eisin oneirôn*
hai men gar kerassi teteuchatai, hai d'elephanti :
tôn hoi men k'elthôsi dia pristou elephantos,
hoi telephairontai, epe'akraanta pherontes :
hoi de dia xestôn kerôn elthôsi thyraze,
hoi r'eryma krainousi, brotôn hore ken tis idétai. (Hom. *Od.* 19. 562-567)

「ハペーネローペーが語るく、うつろいゆく夢には二つの門があり、一方の門は角でできており、もう一方は象牙でできています。そのうち、切り出された象牙の門をやってくる夢は、虚しい言葉を運んで人を欺く。一方、磨かれた角を通して出てくる夢は、人がそれを見たおりには真にかなえられるものなのです」。

注意したいのは、『オデュッセイア』の場合は単に夢が出てくる門が話題になっていただけであるが、『アエネイス』ではアエネアス自身がこの「門」を通じて地上に浮上するという点である。この門は「夢」（ないし「眠

り)そのものがそこを通って出てくるとされるものであるから、眠りから覚める時に視線が通ってくる門を指すのではなく、目をつむった状態において、襲ってくる夢(ないしは眠り)が通る門が語られていると考えてよいと思われる。この点は「眠りの門」の背景に、以下に訳出するピンダロスの断片一六(OCT)の夢理解があると指摘されることからとも言えると思われる(9)。ピンダロスによれば、夢は肉体が眠っているときにさまざまな幻影を示すとされる。この断片は通例靈魂の神性を語ったものと考えられ、また夢が眠りのあいだすなわち身体に内在的に現れるという点を明らかにしている点で興味深い。

「すべての者の肉体には、抗うことのできない死が待ち受けている。しかし生の像(≡靈魂)は死すことなく残る。なぜなら、この靈魂のみが神より来たるものだからである。靈魂は、肉体が活動しているときには眠っている。だが肉体が眠りにつくと、靈魂はさまざまな夢の中で、楽しきことつらきことの来たるべきさだめを示すのだ。」

このような「夢の内在性」および「靈魂の神性」は、ウエルギリウス解釈にも適用できよう。すなわち Manes を靈魂的な存在と考えると、アエネアスは第六巻末尾で「夢(眠り)の門」を通じて地上に現れることから、まず地下の Manes が靈魂の位置にあつて彼を地上へ夢として遣わすという構図が考えられよう。ここからアエネアスは冥界下りによって神化を経たとも考えられるし、夢が身体を限定的世界としてそこに内在的に現れる点から、アエネアスが第七〜十二巻を限定的世界(初期ローマ史)としてそこに登場するとも解せよう。ここでアエネアスは「夢」ないし「眠り」そのものと同視されると言ってもよいと思われる。そしてさらに、第六巻末尾でその「夢」は「天に向けて」遣わされる、と記されている。よってアエネアスは言わば、冥府のある地心から天へ

向かうような方向でローマ初期史に赴いたということができよう。

先にもふれたように、『アエネイス』後半部で語られるくんだりは、内容的に第六巻で示されるローマの将来史とは関わりを持たない。であるから、第六巻末尾でアエネアスが「偽りの夢」(すなわち目覚めの後の世界には夢の内容が反映されないような夢)が出ると思われる「象牙の門」を通じて地上に現れるのは、ウエルギリウスが、作品後半部でのローマ初期史の展開を、明確に限定された世界として設定する意図を持っていたためだとひとまず考えられよう。

さて、ここでホラティウスに立ち戻ることにした。いま述べたような『アエネイス』第七、十二巻におけるローマ初期史の限定的性格は、ある意味でまず、ホラティウスが神話の古層への逆行を示していたこと、あるいは彼が子供たちだけを自らの世界の理解者として選んだことなどと類似した性質を有するように思われる(20)。

ところでいまホラティウス研究史を顧みてみると、その中で、一般にはあまり注目されることがないけれども極めて画期的な足跡を残したのがピギのものであるように思われる(21)。ピギは「ホラティウスの聖なる詩について」と題する論文において、次のように語っている。「ホラティウスは、生きた啓示(自然的啓示)の息吹を感じ取り、神の聖なる預言者として、言わば神の言葉と化した。この詩人は、神的な意図の解釈者、またローマ古来の教えの守り手として、技芸の熟達者として、相応しくも祭司また預言者と呼ばれてしかるべきである」(22)。ここから類推されるように、ピギはソクラテス、プラトン、アリストテレスおよびウエルギリウスとともにホラティウスをキリスト到来以前の自然的啓示を受けた者と位置づけており、一九五七年以降のホラティウス研究史を著したドブルホフアーもこの点を特記している(23)。

ピギによるこのような「ホラティウスはキリスト教の予言者である」といった評価に対して、明確なその論拠

を挙げることは、一般的に考えて非常に困難であろう。けれども、筆者は例えば次に述べるような形で、ビギの見解に賛意を表した。それはホラティウスの *vates* 理解をめぐってである。彼は、その晩年の作『詩論』において「預言者」(*vates*) の役割を次のように理解していた。

*silvestris homines sacer interpretisque deorum
caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
dictus ob hoc lenire tigris rabidosque leones;
.....fuit haec sapientia quondam,
publica privatis secernere, sacra profanis,
concubitu prohibere vago, dare iura maritis,
oppida moliri, leges incidere ligno.
sic honor et nomen divinis vatibus atque
carmenibus venit. post hos insignis Homerus
Tytraeusque mares animos in Martia bella
versibus exacuit: (*Ars Poetica*, 391-403)*

「神官で神事の解釈者であるオルフェウスは、野蛮な人々に対して殺戮と残忍な生活をやめさせたが、その故に彼は虎や猛猛な獅子を馴らしたと言われている。……かつては私事と公事、穢れと聖なるものを分かち、放埒な交わりを禁じ、夫婦に掟を定め、都市を建て、板に法を刻むなどのことが智恵であった。こうして神的なる預言者たち (*vates*) に、また彼らの詩に榮譽と名声が与えられた。彼らに続いて名もしるきホメロスやテュルタイオスが雄々しき精神を猛き戦いへと詩行もて駆り立てた」。

ここで語られている *vates* の内実に関して、ホラティウス注釈者の一人ウィルキンスは、それが「リノス、オルフェウス、ムサイオスなどの神話的詩人」であるとしている²⁴。これらの詩人の名は、例えばアリストフアネス『蛙』(1030-6) などにもほとんど同じような群れをなして登場するもので、いわば格言化したものとも言えよう。けれどもこれがキリスト教世界に受け継がれてゆくとき、興味深い解釈が生まれることになる。例えばギリシア教父アレクサンドリアのクレメンス(150~215 A.D.)は、これらの詩人の名を引きつつ、古典ギリシア詩人たちによる詩作活動の意味をユダヤ教の至聖所の構造(『出エジプト記』二五~三〇章)にアレゴリカルに当てはめて、次のように語っている²⁵。

「旧約の」預言者たちから神学を学びとったギリシアの詩人たちは、ほのめかしによって多くのことを象徴的に表現した。その詩人たちとはオルフェウス、リノス、ムサイオス、ホメロス、ヘシオドス、その他の賢人たちである。彼らが多くの人々に提供する「詩による靈魂の導き」(*poietike psychagogia*)とは、ちょうど「至聖所の」垂れ幕 (*parapetasma*) の意味を持つ「つた」(*Str.* 5, 4, 24, 1-2)。

このようにクレメンスによれば、ギリシア詩人たちの言葉にも、ちょうど至聖所の中心から発せられる言葉のごとくに聖性が宿っており、それは同時に「靈魂を導く」働きを有するものとされている。これに對して、先に引いたようにホラティウスによれば、預言者とは「穢れと聖なるものとを分かち」「神的な」存在であった。つまりホラティウスが思い浮かべる「神的な言葉を遣わす預言者 *vates*」と、クレメンスが異教詩人たちの中でもさながらユダヤ教の至聖所の中にその言葉の場を有しようと考えるような詩人たちは、ほぼ同質の了解を伴っていると言える。そしてもちろんホラティウス自身も自らを *vates* と自認していた。

quodsi me lyricis varibus inseres,
sublimi feriam sidera vertice. (*Carm.* 1. 1. 35-6)

「もしわたしがリュラによる預言者たちに加えられるならば、わたしは頭を高くして星辰を打つである。」

Romae principis urbium

dignatur suboles inter amabilis

vatum ponere me choros. (*Carm.* 4. 3. 13-15)

「都市の女王たるローマの子らは、預言者たちのたのしき合唱隊にわたしを加えるをよしとする。」

このようにホラティウス自身が *vates* と自認し、その *vates* の言葉とは上記のような神的な働きをもったものであるとホラティウス自身が解していたのであるから、クレメンスの表現を援用し、それら *vates* の言葉をユダヤ教の神殿至聖所の中におさめるとすれば、それらはすべて至聖所の中心から垂れ幕への方向性をもって語られるものであると解することができる。

さらにホラティウスがその生涯の最後に、自ら『アエネイス』に身を委ねたことを考えると、ウエルギリウス『アエネイス』の言葉の質も、ホラティウス自身の言葉の質と同じくやはりその位置に置かれるものであったと理解できる。以上のように、まずホラティウスとギリシア教父神学には、いわば「言葉の質」をめぐって通底する理解があつたことがわかる。

ところで『アエネイス』で有名なくだりはやはり上述の第六巻、主人公による「冥府行」の場面であると言えるが、この冥府をめぐるホラティウスの理解には注目すべき特色がある。それは、神界から火を盗んだとし

てゼウスから罰せられるプロメテウスが、通説のようにコーカサス山上ではなく、彼の作中では常に冥界に置かれているという点である (*Epod.* 17, 65-69, *Carm.* 2, 13, 37-40, *Carm.* 2, 18, 34-36)。とくにホラテイウスの場合、冥府の中でふつうティテュオスが置かれている場所にプロメテウスが置かれている。このことは『エポデー』第一七歌において、通常冥府で三つ組をなすティテュオス、タンタロス、シシュポスの代わりにタンタロス、プロメテウス、シシュポスが組まれていることから明らかである。ティテュオスはアポロとデアナの母ラトナに対する邪念からこの場所に定められたという経緯があり、ホラテイウスがアポロに対して特に詩的靈感を祈念することを考え合わせると (e.g. *Carmen Saeculare*, *int.*, *loc. cit.*)、プロメテウスをティテュオスの位置に置くことにより、ホラテイウスがプロメテウスに対し、ラトナへの贖罪者としての役割を与えたと考えられる。プロメテウスはもちろん神界と人間界の仲介者でもあり、ホラテイウスにあつては贖罪者⇨仲介者が地底にあつてその贖罪行為を遂行するという構図が考えられているように思われる。

六

上で述べたように、ホラテイウスは自らの詩の理解者としてただローマの子供たちを信頼しており、同時に詩の教育的効用を信じて、自らの詩句がローマの子供たちの成長とともに拡がってゆくというイメージを描いていた。その自らの言葉は *verses* のものであり、彼の聖域は、さながらユダヤ教の至聖所の構造にも似たものであったと言える。ホラテイウスが『歌章』第三卷第一歌で自らを「ムーサイの神官」(*Musarum sacerdos*) と自認していたことは、彼の詩作活動が宗教的な要求をも満たしうるものであることを示す意図の現れであったと言える。そしてこの詩などにも顕著に認められるが、彼は「自らの詩の崇高さ」が愚衆には理解しえないものであ

るという超越的な態度を取ることがあった。この超越的態度は例えばクレメンスによる次のような発言とも共通しよう。「聖なる櫃をめぐって述べられていることからは、大衆からは隠され閉ざされた思惟界のことも告げるものと言える」(Str. 5, 6, 35, 5)。またホラティウスの聖域が、彼の内面に深く内在するものであったということ⁽²⁶⁾も容易に理解される。

ここでギリシア教父による神学をより明確な形で参照するために、ギリシア教父神学を集成したという評価を受けるダマスコス、ヨアンネス(650~750 A. D.)を顧みてみることにしたい。ヨアンネスはビザンツ時代を代表するギリシア教父の一人であり、ギリシア教父神学史の豊かな伝統を総括して西方に伝える役割を果たした人として、東西両教会から高い評価を受けた聖人である⁽²⁷⁾。本稿では彼の主著『正統信仰論』*Expositio Fidei* からいくつかの部分を訳出することにするが、ヨアンネスの著作は、彼自身がイスラム教徒と関わりを持っていたといわれることもあって、地中海学研究に欠かせない資料となることが予想される。その中から、聖体祭儀に関する記述を見ることにしよう⁽²⁸⁾。

「われわれにとつての誕生は、水と霊つまり聖なる洗礼によつて与えられたが、われわれの食物はかの生命のパンそのもの、われわれの主、天から降つたイエス・キリストである。すなわちかの渡される夜、イエスはわれわれのためにみずから進んで死を引受け、自らの聖なる弟子、使徒たちに、また彼らを通して自らに信を置くすべての人々に新しい契約を授けた。つまりイエスは、聖なる蒼れ高きシオンの高間で、旧い過ぎ越しの食事を弟子たちとともにし、旧い契約を満たしたあとで、弟子たちの足を洗い、聖なる洗礼のしるしを与えたのである。そしてパンを割き、彼らに与えてこう語った。へ取つて食べなさい。これはあなたがたのため、罪の許しのために割かれるわたしの体である」。さらにイエスは同じように、ぶどう酒と水の入った杯を取り、彼らに

与えてこう語った。へすべての者はここから取って飲みなさい。これはわたしの血、あなたがたのため、罪の許しのために注がれる新しい契約の血である。これをわたしの記念として行いなさい。あなたがたはこのパンを食し、この杯を飲むたびに、人の子がやって来るまで、その死を告げ、その復活を知らせるのである」(86、43-59)。

こゝで「旧く過ぎ越し」(pascha)と呼ばれているものにふれておかなければならない。旧約における過ぎ越しとは、もちろんモーセの指揮のもとにイスラエル民族がエジプトを脱出し、かの地における隷属状態を脱して、シナイ山においてモーセを通して神からの掟(十戒)を授かった歴史的事を総称するものである。その際に授かった掟とは「火の形をとって顕現した神」が直接に文字を石の板に刻み込んだものであり(出エジプト記 二四・一七、三四・四など)、この板が至聖所の内陣に収められている。よって律法板を収める聖所は、その中央に神性(火)をいたたく構造物だと言える。

新約の時代において、イエス・キリストはある意味でまったく新しい世界を切り開いたとも言えようが、また別の意味において彼は旧約を「完成した」と言われる。この間の事情についてヨアネスの言葉に聞こう。

「キリストは火で洗礼を授けると言われている。というのも彼は火の舌の形のうちに聖なる使徒たちに霊の恵みを注いだからである(『使徒行録』二・一〜四)。これはかの主自身が語っている通りである。へヨハネは水で洗礼を授けたが、あなたがたは聖霊と火において遠からず洗礼を受けるであろう」と(『使徒行録』一・五)」(82、82-86)。

旧約の時代にも神性は火の形をとって顕現したが、このようにキリストも「火で洗礼を授ける」と言われる。であるから、新しい契約すなわち上に訳出した聖体祭儀の制定においても、火の働きが大きく関与すると思われる。

る。すでに『ヘブライ人への手紙』でも、「至聖所の幕」(Para-katapetasma)がキリストの「肉」と同一視されており(一〇・二〇)、キリストの肉つまり聖体祭儀におけるパンに与ることが、火を内蔵した至聖所を内在させる行為に他ならないという理解が認められる。

このような「火」の神性をうちに秘めたイエスが、弟子たちに「新しい契約」として、自らの体をパンに託して与えた行為は、パンが天地に働くエネルギーの実りであることから、宇宙に働く「ロゴス」の受肉体であるイエスが、自らを弟子たちに与え尽くすことよって、自然界のロゴスを体現する共同体として弟子たちを世に遣わし、世に対する変容の初穂とする意味をもっていたという解釈が可能であろう⁽²⁹⁾。

このようなイエスの活動が、使徒たちの働きを通して、ユダヤ教世界すなわちモーセの律法を遵守する世界と激しく対立しつつも徐々にローマ世界に浸透していった。概してその活動は、律法主義というかたちで律法を言わば「外在」させつづけるユダヤ教に対して、律法の完結体・内在体であるイエスの体そのものをパンの形で受け取るることよって、弟子たちが自らの体内に律法を内在させ、律法を超越・凌駕していこうとする運動であったと総括することができよう。律法が自然的な掟であれば、それは自然界のロゴスに適うものであり、そのロゴスを体内に内在させるならば、律法に絶えず縛られつつ生活する必要はなくなるはずだからである。

ヨアンネスはまた次のように言っている。

「熱き望みをもって〔聖体の秘跡に〕近づこう。手を十字架の形に整えて、十字架に懸かった方の体をうけよう。目と唇と額に神の炭火を授かるう。われわれのうちにある望みの火が炭火の炎を受け、われわれの罪を焼き尽くし、われわれの心を照らし、神的な火への与りよってわれわれが燃やされ、神を見ることができるよう。かのイザヤは炭火を目にしたのだ〔『イザヤ』六・十六〕」(86, 124-130)。

ここで背景に置かれている『イザヤ書』の箇所とは「セラフイムのひとり、わたしのところに遣わされて来て、その手には祭壇から火鉢で取った炭火を持っていた。彼はわたしの口に火を触れさせて言った。へ見よ、これがあなたの唇に触れて、あなたの咎を取り去り、あなたの罪を赦した」（『イザヤ』六・七、LXX）というものである。旧約聖書の中で預言の言葉が「火」と密接な関係に置かれている箇所としては、他に『エレミヤ書』の「主の言葉は、わたしの骨の中でまるで燃えさかる火のように炎を上げ、わたしは四方からその火に取り囲まれて、耐えることができなくなった」（『エレミヤ』二〇・九、LXX）などが引かれよう。

以上のように、聖体祭儀は至聖なる「火」を継承し、御言葉であるイエスを担う共同体を産みだすべくその成員を焼き尽くすと言える。ヨアンネスはこう言っている。「この聖体によってわれわれは清められ、主の体、主の霊と一つになり、キリストの体となるのである」（86, 153-4）。「この秘跡がコイノーニアと言われまた真にそうであるのは、われわれがこの秘跡によってキリストと結ばれて (*koinōnein*)、その体と神性に与るからであり、またわれわれが相互にも結ばれて一体となるからである。なぜならわれわれは一つのパンから取って食すからであり、われわれ皆がキリストの一つの体、一つの血となり、互いがキリストの同じ体の手足となるからである」（86, 168-172）。

ギリシア語教会文献に依拠する神学では、聖書という言葉伝承すなわち「御言葉」も、上記のような教会の初期共同体の交わりのなかで徐々に醸成されていったものだと考える³⁰。従って、われわれが聖体祭儀を認めることによって、われわれの言葉も聖書と同じレベルにまで浄め、聖化させることができると言える。実際、「伝統的神学が聖書と聖伝に同レベルの価値を置くのは、聖体祭儀における絶対的聖性への確信に基づく姿勢だと言える。このように聖体祭儀は、聖書を第二の位に貶めるのではなく、御言葉・聖書に宿りその著者である聖霊に

対して、われわれがその言葉を担う共同体の一員として要請される聖性に適うものとなるために、絶えず更新され続けられるべきシステムなのである。

七

では、『アエネイス』に戻ることにしたい。さきに見たように、「象牙の門」を通過して地上に遣わされるアエネアスは、言わば地心から天に向かう方向性をもち (ad caelum)、しかも遣わされる先は極めて限定された初期ローマ史であった。またホラティウスの詩論とクレメンスの神学を応用するならば、ホラティウスの言葉と同様『アエネイス』の言葉の質も、言わば地心から天に向かう至聖所の垂れ幕の役割を持っていた。さて『アエネイス』第八巻の楯を作るの言うまでもなく火神ウルカヌスであり、アエネアスは自らの目を通してローマ史の展開を追ってゆく (Aen. 8. 625-728)。その背後には創り主火神の指がある。

いまあらためて、ホラティウスによる生涯最後の句を思い起こしてみることにはしたい。上で、この『歌章』第四巻第十五歌末尾の 'Troianque et Anchisen et almae / progeniem Veneris' は『アエネイス』の第一、八巻を指示し、それ故にアエネアス／ローマの過去・現在・未来がここで一挙に展開されるのではないかとの見六、解を提示しておいた。『アエネイス』第八巻が『アエネイス』全体の集約部であるという点を前提にすると、その第八巻までを辿って『アエネイス』を冒頭から歌おう、と呼びかけるホラティウスは、言わば火神ウルカヌスにも似た境地でローマ史を見晴らし、子供たちの成長に思いを馳せつつ『アエネイス』を歌おう、と呼びかけていることなるであろう。

ギリシア語教会文献の神学では、至聖所の中には火の形をとって顕現した神の現存が動かしがたくあった。

その至聖所の「垂れ幕」にキリストの肉、すなわち彼が弟子たちに与えたパンを配するならば、そのパンに御言葉を通じて拡がってゆくキリストの共同体の展開は、ちょうどホラティウスの詩句が子供たちの成長とともに、また『アエネイス』がそこに記された歴史の展開に沿ったかたちでローマに広められてゆくのと非常によく似た構図を有していると言えるであらう。

さらにまた、クレメンスは至聖所の中心を、ある意味で地心になぞらえている (*Str.* 5. 31. 1-3)。そのクレメンスにあつて、聖なる櫃は思惟界すなわち人間の内面に内在するものであつた。その至聖所の垂れ幕の持つ意味は、ホラティウスが内面に有したムーサイの神域から発せられる言葉にもあてはまるものであり、かつ詩人において、地心は神から火を盗んだプロメテウスが占めるものであつた。故に、ホラティウスは自らのうちに、さながら脇腹を大鷲についばまれつづけるプロメテウスの像を内包しつつ、詩作活動によるローマの子供たちの教育に心を砕いていたと言えよう。これは、ホラティウスが贖罪行為に心を砕いていたこととも合致しよう³¹⁾。プロメテウスは言うまでもなく火を天界から盗んだ張本人である。すると、火を人間界にもたらしたために懲罰を受けるプロメテウス像を内心に抱きつつ詩作に励むホラティウスと、新しい共同体を絶えず火で浄めながらその広がりを見守る十字架上のキリストの姿は合致するのではないだろうか。

いま『アエネイス』第八巻での楯作りの場面を考えると、そこに描かれるのはロムルスとレムスに始まりアウグストゥスに至るローマの長い歴史である。それを踏まえ、かつ『アエネイス』の中で巻頭から第八巻までに描かれるトロイアからカルタゴへの流浪、アウグストゥス時代にまで至るローマの歴史等々を思い合わせつつ、しかも『アエネイス』冒頭のウエルギリウスの言葉を複数形で言い換えることによつて『アエネイス』をローマ共同体の言葉としながら、ホラティウスは言わば火神ウルカヌスのように、ローマ史を一瞬のうちに昇華させつつ

『アエネイス』の冒頭に立ち戻ってその生涯を終えたということが出来るだろう。それはいま述べたように、共同体を一瞬のうちに火で聖化し、かつ新たな生命あふれる刷新のエネルギーを付与する典礼行為にも似た地平にある言語行為だといえることができるであろう。

八

以上のように、ホラティウスを介した『アエネイス』の解釈により、ホラティウスにならって『アエネイス』を共同体として歌うとき、ホラティウスの言葉に沿った形で『アエネイス』すなわちローマ史が一举に展開され、聖域を内在させた共同体が現存すると同時に、アウグストゥスまでのローマ史の先に到来する真理の現存が可能となるであろう。

先にギリシア語教会文献を引用した箇所述べたように、聖体祭儀は「御言葉」である聖書に対してまたキリストに対して、われわれもその聖性に適うものとなるために必要な典礼行為である。それは御言葉であるキリストを「待つ」、すなわち御言葉の到来を受け入れそれに仕える行為であった。そのような「待つ」姿勢は、旧約聖書にのっとった神学的な典礼行為においてももちろん具現されるものであるが、本稿から、ラテン語ラテン文学研究の場にあってもまったく同様の地平が披かれうると思われる。

ホラティウスにとつて、『アエネイス』はすでに「作品」としてあり、「言葉」として既存するものであった。その「言葉」に対峙したとき、ウエルギリウスの後継者たるホラティウスは、造形芸術的な作品『アエネイス』の背後に働く「火」のエネルギーを認め、そのエネルギーを共同体として担うことよって、先行する「言葉」を活かしかつ永遠なるものとしたと言えよう。ホラティウスの呼びかけに従う限り『アエネイス』は永遠であ

り、同時にホラティウスの言葉も永遠である。そこには、彼らが神話的表徴を用いて表現しえた限りでの「聖性」の表現が認められた。それは靈的であると同時に、ローマ史の詩的表現である『アエネイス』にのっとった歴史的な時間展開に沿ったものであった³²⁾。その靈性と学知をわれわれも持続してゆくととき、古典古代の言語と文化の研究が、それに適う靈的地平において持続されるということができらるであらう。

聖体祭儀が「靈」を担うことよってその先に来る「言葉」の現存を可能にするのとはある点で類似しまた違った意味で、ラテン文学の演習にあつては、「歴史」を一挙に担うことよって、その歴史の先に到来した真理の現存を期待することができよう。以上のように、文学を聖化する存在が古典古代世界に内在的に見いだされるばかりではなく、彼らの呼びかけに終始従うことよって、やはり真理の現存が可能になると思われる。古典古代言語文化研究の目標は、神学の究極の目標であるキリストの再来という希望と、この地平において一致するということができるであらう。

注

(1) 本稿は、その論旨に関して、'Parola, Mito e Poesia di Orazio e Virgilio — un tentativo d'interpretazione dell'*Envide* dal punto di vista patologico —' (『教養学科紀要』第二七号に掲載予定、東京大学教養学部教養学科編、一九九五年三月刊)と部分的に重複する。また本稿の基になつたのは『エポス』誌に掲載した「*falsa insomnia*」(Vergilius, *Aeneis* 6, 896)をめぐる一考察『牧歌』第四歌との関連で』(『エポス』第一四号、四一—五頁、木魂社、一九九三年)および「*cano*」(Vergilius, *Aeneis*, 1, 1)か「*canemus*」(Horatius, *Carmina*, 4, 15, 32)く』(『エポス』第一五号、四八—五七頁、木魂社、一九九四年)である。

(2) 「アレクサンドリアのクレメンスにおける古典学の変容」『オデュッセイア』の解釈に向けて』(『教養学科紀要』第二六号、一一—二四頁、東京大学教養学部教養学科編、一九九四年)、および「アレクサンドリアのクレメンスによるホメ

- ロス理解の変容（『イリアス』の解釈に向けて）（『外国語科研究紀要／古典語教室論文集』第四一卷第六号、一～三頁、東京大学教養学部外国語科編、一九九四年）。
- (3) 『パトリスティカ』教父研究』創刊号（教父研究会編、新世社、一九九四年）に所収の同第六七回研究会の討論部、一三六頁を参照。
- (4) ウェルギリウスの作品に関する西欧中世におけるアレゴリカルな解釈の歴史に関しては、小川正広『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、一九九四年）、六頁を参照。
- (5) 谷隆一郎『信と知の探究』その一（『エイコーン』）『東方キリスト教研究』、新世社刊、第四号二六～四三頁、一九九〇年）、その二（同第六号二～二〇頁、一九九一年）を参照。
- (6) 今道友信『西洋哲学史』（講談社、一九八七年）、三三四～三三七頁。
- (7) 稲垣良典『トマス・アクイナス』（清水書院、一九九二年）、一三五頁。なおトマス・アクイナス哲学全般に関しては同『トマス・アクイナス哲学の研究』（創文社、一九七〇年）、および宮本久雄『宗教言語の可能性』（勁草書房、一九九二年）、一八二～三二〇頁を参照。
- (8) Thomas Aquinas, S.T., I. 1. 8, ad 2; 2. 2, ad 1.
- (9) 邦訳は『雅歌講話』（大森、宮本、谷、篠崎、秋山共訳、新世社、一九九一年）、および『モーセの生涯』（谷隆一郎訳、教文館、一九九二年）。
- (10) 中山恒夫『詩人ホラーティウスとローマの民衆』（内田老鶴圃新社、一九七六年）、二九五～二九八頁を参照。
- (11) H. Dahlmann, Die letzte Ode des Horaz, *Gymn.* 65, 1958, 340-355 = *Wege zu Horaz*, Darmstadt 1980, 328-348.
- (12) C. Becker, *Das Spätwerk des Horaz*, Göttingen 1963, 172-3; M.C.J. Putnam, *Artifex of Eternity*, Ithaca/London 1986, 262-306 以下。
- (13) なお『アエネイス』第一巻ユーノー神殿のエクフラシスに関しては久保正彰『描写（エクフラシス）と幻覚——マールウの実験——』（『シェイクスピアリアーナ』第七巻一〇四～一〇七頁、丸善、一九八八年）が参考になる。
- (14) この点に関しては前掲（1）の拙稿「cano」から「canemus」へ」を参照。
- (15) Suetonius, *Augustus*, 94. 4.

- (16) 諸解釈に関しては前掲(1)の拙稿「falsa insomnia」をめぐる一考察」を参照。
- (17) この見解を示すものとして中山恒夫「東洋から西洋へ——ウエルギリウスの場合——」(『地中海学研究』I、三〇二頁(一九七九年)およびP. R. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986 を参照。
- (18) 『アウグステイヌス』に関しては岡道男「ウエルギリウスの英雄像——トゥルヌスの死——」(中村善也他編『ギリシア・ローマの神と人間』三四三〜三七四頁、東海大学出版会(一九七九年)、三七二頁を参照。
- (19) cf. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1991, 74-5.
- (20) なおギリシア悲劇のロロスの背景にも、極めて古層に遡る神話の集団的記憶があることに關しては、J. Gould による一九九三年十一月の来日講演「Tragedy and Collective Experience」が鋭く指摘している。
- (21) G. B. Pighi, *De sacris Horati carminibus, Latinas* 10, 1962, 171-182. を参照。
- (22) cf. art. cit., 175.
- (23) E. Doblhofer, *Horaz in der Forschung nach 1957*, Darmstadt 1992, 117-8.
- (24) A. S. Wilkins(comm.), *The Epistles of Horace*, London 1892, 408.
- (25) クレメンヌに關しては、『ストロマテイス』第五卷および『救われる當者は誰か』の解説と拙訳(『中世思想原典集成』第一卷『初期ギリシア教父』二八三〜四一六頁および四一七〜四六六頁、上智大学中世思想研究所・小高毅編訳／監修、平凡社、一九九五年)を参照。
- (26) cf. G. Lieberg, *Horace et les Muses, Latomus* 36, 1977, 962-988; 974.
- (27) ヨアンネスの生涯・著作・教説に關しては『中世思想原典集成』第三卷『後期ギリシア教父・ビザンティン思想』(上智大学中世思想研究所・大森正樹編訳／監修、平凡社、一九九四年)、五八九〜七一六頁に所収の『知識の泉』(小高毅解説・訳注)を参照。
- (28) ヨアンネスのテキストについてはB. Kotter O.S.B. (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos II, Expositio Fidei*, Berlin/New York 1973 を用いた。
- (29) この点に關しては前掲(2)の拙稿「アレクサンドリアのクレメンヌによるホメロス理解の変容」一四〜二二頁を参照。
- (30) 高橋保行『ギリシア正教』(講談社、一九八〇年)、一六〇頁。

(31) 前掲中山恒夫著書、一五三―一八四頁。

(32) なお『アエネイス』がもつ神話と歴史の統合性に関しては、大芝芳弘「黄金の枝と黄金時代」、『西洋古典学研究』XXXXX「岩波書店、一九八四年、七九―九〇頁」を参照。

※ 本稿は、平成五―六年度文部省科学研究費補助金（一般研究C）「古代世中海世界における自然理解と宗教観」の交付を受け、その研究成果の一部として作成したものである。関係の方々各位に、この場を借りて謝意を表したい。