

ホラティウス c. 4. 8 と c. 4. 9
---- 詩歌と美德 ---- (その1)

岩崎 務

1

ホラティウスの c. 4. 8 と c. 4. 9 はともに詩歌によつてもたらされる不滅性をテーマとした歌である。そして、c. 4. 7 を加えた3歌は『歌章』第4巻全体の構成においてはその中心にあつて特別なグループを形成していることは既に指摘されている⁽¹⁾。すなわち、自然の循環と対比されて人間の死すべき運命が強調される c. 4. 7 が最初にいわば前提として置かれ、それに続く c. 4. 8 と c. 4. 9 では不滅性という詩歌のもつことのできる偉大な力が宣言され、このような配置によつてその意義がさらに大きなものとなる。また、c. 4. 8 の韻律は他では c. 1. 1 と c. 3. 30 のみで使われているもので、これら2つの歌は同じく詩歌というテーマに関係した歌であり、ホラティウスが先に世に出した『歌章』3巻の最初と最後に置かれ枠を作っている。従つて、c. 4. 8 も、そしてその前後の歌を加えたこのグループは、第4巻全体をくくるものであり、他の歌を照らし出している。

さて、このようなグループに結合している3歌は、美德を扱っているという点でも共通している。特に c. 4. 8 と c. 4. 9 は単に詩歌による不滅性というありふれたモチーフを歌っているだけではなく、詩歌と美德の関係といったようなものも示しているのではなかろうか。c. 4. 7 では、一度死んだならば、

non, Torquate, genus, non te facundia, non te
restituēt pietas;

トルクァトゥスよ、家柄も、雄弁も、義務に対する忠順も、君を元に戻すことはないだろう。

(23-24)

と、死の必然を前にしては美德は無力なものであるとされている⁽²⁾。もちろん、この歌の捧げられた相手、トルクァトゥスを賞賛するものとして美德への言及がなされているのであって、決して美德が無価値なものとしてされているわけではないのであるが、表向きには美德は死に対して否定される。このように c. 4. 7 では美德は否定されているのであるが、c. 4. 8 と c. 4. 9 では詩歌による不滅性が歌われるにつれて甦っているではないか。あるいは、美德自体が詩歌の不滅性に関わっているように歌われたり、ついには、美德の不滅性までも歌われているのではないか。このような見方から、これら2つの歌において詩歌と歌われる対象としての美德の関係がどのように扱われているかを、以下の小論では考えてみたい。

まずは c. 4. 8 から考察する。

2

c. 4. 8 の 1-8では非事実の仮定がなされている。もし自分が彫刻家や画家の作品を集めるほど裕福な身の上であるならば、酒杯や青銅の器や3脚のかなえを喜んで友人仲間たちに贈るであろう、と。しかし、続く 9-12 で、自分はそのような境遇にはなく、自分が贈ることのできるものは歌であると語られる。両部分の *munerum* (4) と *muneri* (12) が対応している。ここでは、まず最初に他の人々がするような贈物を列挙し、そのあとで自分のする贈物をあげて強調している。これは一種のプリアメル技法といえる。同じように自分が詩人であることを強調しているプリアメルは、他でも c. 1. 1 や c. 4. 3 で使われている。これらを比較してみると c. 4. 8 のプリアメル性格を考えてみたい。

c. 1. 1 では、オリュンピア競技の勝利者(3-6), 3大官職につく政治家(7-8), 穀物を独占する農場経営者(9-10), 父祖の畑を守る農夫(11-14), 海に乗り出す商人(15-18), 酒や閑暇を楽しむ人(19-22), 戦争を遂行する兵士たち(23-25a), 狩人(25b-28)というように, 様々な職業, あるいは様々な人間の生き方(ビオイ)⁽³⁾ といつてよいものをまず列挙し, そして, それに対置して, 29 冒頭の強調された *me* によって(さらに 30, 35 でも *me* が繰り返される), 詩人として栄光を窮めるであろう自分のことを導き出している。ここであげられている様々な職業, 生き方の描かれ方には, 3大官職につこうとする人については, 移り気なローマの民衆 (*mobilium turba Quiritium*, 7) がその人を持ち上げると言われたり, 商人については, 窮乏に耐えることを知らない (*indocilis pauperiem pati*, 18) と形容されているなど, ホラティウスの倫理的な価値判断を感じさせるような表現もある。確かに, 他の歌では, 農場経営者や商人は, 欲望を捨て, 自分の持っている僅かなものに満足して平安に生きることを勧める詩人にとって⁽⁴⁾, 飽くことのない欲望に捕らわれた者として否定されるべき存在であるし⁽⁵⁾, また, 他方では, 富に誘惑されずに自分の小さな畑を耕し続ける農夫は, その知足と言う点ではほめられるべき存在である。あるいは, 酒や田園での憩いは, 煩いを離れて心の平静を保つために, しばしば *carpe diem* 的な助言によってそこへと誘いかけがなされることである⁽⁶⁾。しかしながら, この歌においては, それぞれの生き方に対してはつきりと価値判断を下しているところはなく, また, 上で述べたように, 詩人の倫理規準からすれば批判されるものも賞賛されるものも相等しく並べているのであるから, これらの生き方はその価値を強調することなしに多様なものとしてただ単に並列されているだけである。そして, その上で, ここにあげられた人々も含まれるはずの民衆から区別される者 (*secernunt populo*, 32) として, 詩人である自分を示している。倫理的な価値判断を行わないことによって, 却って, 冷静な目で世間を見つめている詩人の大きさを感じさせる。また, 神々と交わる自分を示している (*dis miscent superis*, 30) ことから, 神聖な場所, 他の人々

とは一線を画した高い所に立つ詩人ホラティウスの姿が見えてくる⁽⁷⁾。

次に c. 4. 3 について考えてみる⁽⁸⁾。この歌では 1-12 がプリアメルの形式になっている。c. 1. 1 のプリアメルでは 8 種類もの様々な職業、人間の生き方が列挙されていたのであるが、ここでは詩人自身(10-12)に対比されているものは僅か 3 つである。それらは、イストミア競技のボクシングの勝利者(3-4a)、戦車競技の勝利者(4b-6a)、戦争に勝利をおさめた将軍(6b-9)である。最初の 2 つは競技祭の勝利者ということでは同じであり、実質的には 1 種類である。また、これらはギリシアの競技祭のことであり、ともに non (3, 4)で導かれているが、それに対応する neque(6)によって導かれるのはローマの将軍であり、さらに、ローマの詩人である自分自身のことが続いている。従って、このプリアメルにおいてはギリシアとローマの対比 (Achaico, 5----Capitolio, 9) もなされている。

さて、このような詩人自身と対比されているものの扱われ方であるが、この歌においても倫理的な扱われ方はしていない。というのは、ギリシアの競技祭の勝利者はもともと倫理的な価値判断の対象ではないし、ピンダロスの歌い方と自分の歌い方を対照している c. 4. 2 の 17-20 であげられているように、ピンダロスの扱うところであってホラティウスの歌の対象ですらない。また、ここで描かれているローマの将軍は、『歌章』第 4 巻にあつては現実の支配者アウグストゥスを想起させるものであり⁽⁹⁾、たとえホラティウスの詩におけるアウグストゥスの扱いが詩人個人の倫理に基づいているものであるとしても⁽¹⁰⁾、直接的に個人的な価値判断を加える対象ではない。さらに、戦勝ということになれば、これもやはり c. 4. 2 の 33-36 でアウグストゥスの戦勝について言われているように、抒情詩人ホラティウスの歌うところでもない。

競技優勝者も戦勝将軍もこのように詩人個人と関わる場所は少ないのであるが、ここではその栄光もしくは名声が問題なのである。彼らはギリシアそしてローマにおける最も大きな栄光と名声を象徴している。これらの名声は詩人自身にとっては関心のない、世俗的なものであるかもしれないが、

Isthmius(3), Capitolio(9) と sed のあとの Tibur(10) の強弱の対比が示しているように、大きな実際の世界におけるとても大きな名声が、詩人の個人的な小さな世界に発する名声に並置されている。その結果、前者は詩人にとっては関係のないものではあるが、その大きさが詩人自身のものに及ぶことになる。そして、さらに、13 以下の後半ではずっと詩人個人のことを語られ、ここでも、「ローマの子孫たちが私を詩人たちの愛すべき群れに加える」(14-15), 「もう嫉妬の齒にかまれることは以前より少ない」(16), 「通りすぎる人たちの指によって ローマ の豎琴の奏者であると示される」(22-23), 「人気を博する」(placeo, 24) とあるように、名声のことが繰り返し言及される。この歌では、最初のプリアメル形式によって用意された「名声」というモチーフが最後まで全体に及んでいるといえる。

ここまで、c. 1. 1 と c. 4. 3 において用いられている、詩人である自分が他と対比されるプリアメルをみてきたが、これらと比べて c. 4. 8 の場合はどうであろうか。まず違うのは、前の2歌のプリアメルは人の対比であったが、この歌では物の対比である。それは贈物(munerum, 4----muneri, 12), そして報賞(praemia, 3----mercedem, 22)となるものに関してである。ホラティウス自身がする贈物は詩なのであるが、贈物そして報賞となる詩とは、すなわち、この『歌章』がそうであるオードをさすことになる。それから、贈物には与える人と受け取る人があるわけで、物の対比といっても、オードでいえば歌う人と歌われる人との関係が当然含まれてくる。このことについてはあとで触れることになる。

次に感ずることとして、c. 4. 8 のプリアメルは、c. 4. 3 のそれと同じように sed(9) によって対比が導かれているのであるが、そのコントラストはそれほど強いものではないような印象がある。その理由としては、まず、1-8 が、もし自分の境遇が違っていたならば(divite me scilicet artium, 5)こうしているであろうという自分についての非事実の仮定であり、はっきりとした「他」を示していないということがあるだろう。それから、詩歌と対照されている贈物は、酒杯や青銅の器や3脚のかなえであり、これらは詩人

にとって価値のない贅沢な品 (deliciarum, 10) ではあるが、さらにそのあとに言及されるパッラシオスの絵画やスコパスの彫像は、詩歌と同様にすぐれた技芸によって生み出されるもの (artium, 5) であり、人や神を描き出す (nunc hominem ponere, nunc deum, 8) という点では詩歌に劣らない。そして、さらに、先ほど述べた人という点では、c. 1. 1 では様々な生き方をする人々と詩人は一線を画していたし、c. 4. 3 の競技優勝者や戦勝将軍は詩人にとって関係の薄い人々であったのに対して、この歌では、いかなる贈物が贈られるにしろ、その相手は友人・仲間 (sodalibus, 2) であり、近しい人たちである。このオードが捧げられているケンソリヌスもその中に含まれる (tu, 4)。

以上あげたような理由のために、プリアメルによるコントラストはさほど強いものとはなっていないと思う。特に、最後に述べたように、自分以外のものが示される 1-8 においても詩人自身とつながりのある人たちが背景にあり、自分には歌があることが言われる 9-12 では、そのうちのケンソリヌス、すなわち、歌われる対象である「あなた」と詩人自身がペアになって現れてくる。それは、まず、non haec mihi vis, non tibi... (9) であり、さらに、

gaudes carminibus; carmina possumus

donare et pretium dicere muneri.

あなたは歌を喜ぶ。わたしたちは歌を贈りその贈物の価値を言うことができる。

(11-12)

と、今度は2人称が先に (gaudes), 1人称が後になって (possumus) 詩歌を介しての緊密なつながりを示す表現がなされている。後でみるように、この詩人および歌の対象がペアで示される表現は後半部においても現れることになる。

さて、c. 1.1 や c. 4.3 のプリアメルにおいては、詩人である自分を強調するにあたって、倫理的な価値判断はあえて行われぬか、あるいは関係のないことであつたが、この c. 4.8 ではどうであろう。上で述べた詩人とペアになつて現れる「あなた」はこう言われる。

...., non tibi talium
res est aut animus deliciarum egens.

あなたにはこのような贅沢品を欲する身の上も、また、心もない。

(9-10)

animus にあまり強い意味を見出すことは危険であるだろうが、しかしながら、次の c. 4.9 においても、この歌の宛てられたロッリウスの美德を語る部分は、同様な言い回し、est animus tibi(34) によつて導かれていることから⁽¹¹⁾、詩人によつて歌われるべき人、物に対するホラティウスの倫理的な資格判定をほのめかしている。また、パッラシオスの絵画やスコパスの彫像と詩歌との対比にも倫理的な意味あいがあるだろう。というのは、13 以下で詩歌のもたらす不滅性が歌われるのであるが、それは詩歌だけのことではなく、絵画や彫像も人や神の姿を表して(8) 後世に伝えるものであるし、あるいは、大理石の碑文 (marmora, 13) も、すぐれた将軍たちを死後も生き返らせるもの (per quae spiritus et vita redit bonis / post mortem ducibus, 14-15a) と言われるように⁽¹²⁾、ともに不滅性を与えるなにかの力をもっている。異なるのは、絵画や彫像は肉体的、外面的なものを造形し、碑文は歴史的、表面的事実を知らせるのに対して、詩歌は内面的、精神的に価値あるものを捉えてそれを描き出す。そして、そのような詩歌を喜ぶということであるから、gaudes carminibus(11) にも倫理的な価値を読みとることができるだろう。

ここまで c. 4.8 の 1-12 のプリアメル部分の性格について考えてきたが、

それは 13 以下の部分にどのようにつながり、どのように反映されているのだろうか。13 以下では、spiritus et vita redit(14)----ereptum stygiis fluctibus(25)----divitibus consecrat insulis(27)----vetat mori(28)---caelo Musa beat(29) と続くように、詩歌による不滅性が第1のテーマであるが、その中で、特に、プリアメルで用意された倫理的な価値や、詩人と歌われる対象との関係がどのように扱われているか考えてみたい。

まず、倫理的な価値、美德についてであるが、quod bene feceris(21) が meritis(24) に対応し、さらに virtus(26) につながっているのであるが、この virtus の扱いについて意見が分かれている。favor, lingua と同様に virtus にも vatum がかかっているとする説が大多数で、意味は詩人の「すぐれた力」、あるいは「英知」⁽¹³⁾ などとする。vatum がかからないとする説は⁽¹⁴⁾、文脈上、Aeacum(25) がかかり、アイアコスの公正を意味するとする。これについては後者の意見をとるべきで、virtus は美德を意味している。なぜなら、上に述べたように、virtus は meritis に対応し、さらにあとの virum(28) とも対応しているからである。さらに、「アイアコスの徳」とするならば、英雄の美德と詩人の賞賛 (favor et lingua) がペアになって英雄を不死にするということになり、これは、プリアメルの部分で示された詩人と詩人に歌われるケンソリヌスがペアで扱われているのに対応することにもなるからである。

また、この部分では、詩人によって授けられる不死の象徴として使われているのが「至福者の島」(divitibus...insulis, 27) である。この「至福者の島」は、ホラティウスの最も初期の作品の1つで⁽¹⁵⁾、彼の文学活動の出発点ともいえる ep. 16 においても象徴的に使われた。内乱によって自滅の道をたどりつつあるローマの将来を憂えてから、

nos manet Oceanus circumvagus: arva, beata

petamus arva, divites et insulas

流れめぐるオケアヌスが我々を待っている。幸福の土地、富め

る島々を我々は求め行こうではないか。

(41-42)

と詩人は呼びかける。ローマの内乱についてはホラティウスは宗教的倫理的な捉え方をし⁽¹⁶⁾、たとえば、ep. 7 では、同胞殺戮を行うローマ人を *scelesti*(1) と規定した上で、

sic est: acerba fata Romanos agunt

scelusque fraternae necis.

ut immerentis fluxit in terram Remi

sacer nepotibus cruor.

そうだ。つらい運命と兄弟殺しの罪がローマ人を駆り立てているのだ。無実のレムスの血が子孫たちにとって呪われたものとして地に流れて以来ずっと。

(17-20)

と語って、ロムルス兄弟殺しという宗教的倫理的な原罪にまでその源をさかのぼらせている。従って、ep. 16 の「至福者の島」も多分に倫理的な救済を象徴するものと考えべきで⁽¹⁷⁾、c. 4. 8 においても倫理的な意味を多少とももっていると考えられる。

さらに、既に指摘されていることであるが⁽¹⁸⁾、終結部であげられる *Hercules*(30)、*Tyndaridae*(31)、*Liber*(34) は、美德がテーマとなっているいわゆるローマン・オードのうちの一つ、c. 3. 3 においても登場している。

「正しい堅固な心根の男子」(*iustum et tenacem propositi virum*, 1) のことが語られたあとに、

hac arte Pollux et vagus Hercules

enisus arces attigit igneas

このような徳によって、ポルクスと放浪するヘルクレスは努めて星々が燃える天の砦に達した。

(9-10)

hac te merentem, Bacche pater, tuae
vexere tigres indocili iugum
collo trahentes: ...

このような徳のために、父なるバッコスよ、あなたの虎たちは慣れぬ首に軛を負ってその資格あるあなたを（天へと）運んだのです。

(13-15a)

と言われているように、彼らの不死・不滅、あるいは栄光はその徳と関わり深いものとされている。c. 4. 8 でも、impiger(30), quassas eripiunt... ratis(32), vota bonos ducit ad exitus(35)などの語句が使われ、その美德、善行というものが強調されている。

以上みてきたように、c. 4. 8 においては、詩歌と美德との強い結びつきが示されている。c. 4. 7 において、人間の死すべき運命の前に無力なものと否定された美德であったが、ここでは、人間の死すべき運命に抵抗して詩歌が不滅性をもたらす力を発揮するときには、詩歌とペアになってそこになくってはならないもののように歌われている。

次稿において c. 4. 9 を扱う。

注

本文中に引用されたテキストは、特に断わらない限り、E. C. Wickham 校訂

の OCT版(1975) に従った。

(1) C. Becker, Das Spätwerk des Horaz, Göttingen 1963, 191; E. Fraenkel, Horace, Oxford 1970(1957), 426; M. C. J. Putnam, Artifices of Eternity, Horace's Fourth Book of Odes, Ithaca/London 1986, 170ff. Putnam は第4巻の15歌全体を3つずつのグループに分けている。

(2) pater Aeneas(15) を pius Aeneas と読めば, ここにも美德の言及があることになる。 Cf. H. P. Syndikus, Die Lyrik des Horaz, II, Darmstadt 1973, 360. 他にも pudicum(25), caro(27) にも美德との関連が認められるかもしれない。

(3) 人間の生き方の多様性がギリシア以来の伝統的テーマであることについては, R. G. M. Nisbet-M. Hubbard, A Commentary on Horace: Odes, Book 1, Oxford 1970, 1f.; Fraenkel, op. cit., 230f.

(4) c. 2. 16, c. 2. 18, c. 3. 1, c. 3. 16 などで示されている。

(5) c. 3. 16 の 26-28 では, 穀物を独占して倉を一杯にする食欲さが否定されている。商人については, sat. 1. 1, c. 3. 24, c. 3. 29 など。

(6) c. 1. 9, c. 2. 3, c. 3. 21 など。

(7) 中山恒夫, 『詩人ホラティウスとローマの民衆』, 内田老鶴圃新社, 1976, 114 以下。 H. P. Syndikus, Die Lyrik des Horaz, I, Darmstadt 1972, 27ff.

(8) c. 1. 1 との類似はよく言われてきたが, 相違については, cf. Becker, op. cit., 177ff. 以下で述べていることには Becker を参考にしたことが多い。

(9) アウグストゥス賞賛は『歌章』第4巻全体のまたひとつの柱である。 Cf. c. 4. 5, c. 4. 15.

(10) Becker, op. cit., 192 は 「ホラティウスが支配者に対してとっている姿勢は, 最も深い所でマエケナスや友人たちに対する彼の姿勢と同質であった。」 とする。ホラティウスのアウグストゥス賞賛が彼の真の気持ちか

ら出たものかどうかは長い間論争されてきたが、Becker の意見に筆者は基本的に賛成である。

(11) Putnam, op. cit., 169 は、同じパターンであるが、c. 4. 8 ではケンソリヌスにないものが、c. 4. 9 ではロッリウスにあるものが言われている、と述べている。

(12) C. Becker, *Donarem pateras*, Hermes 87, 1959, 212-222 は、このあとの 15b-19a, および 28, 33 は後代の挿入であるとして削除すべきだとする。15b-19a については、確かに削除すればすっきりするかもしれないが、ここでは、13-15a の一般的、gnome 的な表現のあとで、歴史・神話における具体例がほしいところである。eius, qui(18) という言い回しが他にはないとか、fugae(15) 等が marmora(13) と並列されるのはおかしいという議論がされるが、前者は詩の文とは異なる碑文の実際的な記述を思わせるものであり、後者は碑文の内容として並列的におかれたと考えるのもよいのではないか。Cf. Syndikus, op. cit., II, 364ff.

(13) T. E. Page, Q. Horatii Flacci Carminum Libri IV, Epodon Liber, London 1973, ad loc.

(14) A. Kiessling-R. Heinze, Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden, Dublin/Zürich 1968, 434 は、favor は invida(24) に、lingua は taciturnitas(23) に対置され、virtus は meritis に対応しているので、virtus はアイアコスの武勇を示しているとする。

(15) Cf. Kiessling-Heinze, op. cit., 547.

(16) 中山, 前掲書, 42 以下.

(17) 中山, 前掲書, 311, 注(72).

(18) Becker, op. cit., 189.