

中世格言詩の表現と世界像（2）

——格言詩人としてのヴァルターと

その後継者たちによるテーマの展開——

高 津 春 久

中世世界の詩と真実の中から、真実の部分を語っている重要な資料が格言詩である。それは詩の形をとりながら真実に照準を合わせて歌われた。この場合の真実とは詩人と政治的、社会的環境の出合いをいうだけではない。そこから詩人が最終的にとらえた人間生活の理想像や時代の価値観にふれることもふくんでいる。そして詩人の表現上の重点の置き方から、当時それを語った者にとっても聞いた者にとってもこの後の部分がむしろ関心事であったことを我々は知っている。いわば中世人が生活の中で追求した価値の序列がそこに歌われるテーマ群の中心となっている。王侯より農民におよぶ各階層が日頃の生活にまもるべき瑣末な注意事項や掟は我々の関心を充分に引くことができない。しかし格言詩人の語勢の高まるとともに、それが次第に大テーマに集約され、人の営みの最終の意味、死後と現世、神と人の関係におよぶ時、我々は多くの言葉の準備がそれを引き出すためであったことを知るのである。

この最後に持ち出される大テーマがあつた時代の宗教的決定論の枠組によって強くしばられていること、それぞ

れの格言詩人がかならずしも全く自由な人間論を展開しているのではないことは、現代の視点からは不満なことであるかも知れない。しかし格言詩あるいは教訓詩がもっともさかんに歌われたヴァルター晩年からラインマル・フォン・ツヴェーターの時代まで、つまり一二〇〇年から一二五〇年頃までの格言詩人はこの人間と神と生活の問題を本質的には個人の立場から語っているといつてよい。この時代の特徴でもある定形的表現（トープス）の中にそれぞれの格言詩人がどれほど多くの固有財産をひそめることに成功しているかを知って我々はおどろく。自分の表現というものが必ずしも他とちがった表現さえとれば可能となるのではないことをそれは教えている。

格言詩がもてはやされた時代は一般的に人間行為の倫理的規準に大きい混乱やとまどいをもっていた。ドイツではシュタオフェン王朝にまもられた封建騎士社会が政治的に崩壊しはじめ、それにつれて人のいだいていた価値感に流動的な気配が生じた時に格言詩という分野が開かれる。一一九七年ハインリヒ六世がメッシーナに死んだ後、その子フリードリヒが成長するまでの後見として、大多数のドイツ諸侯はフィリップ・フォン・シュヴァーベンを国王として推挙した。それに反対するヴェルフ家のものは英国の獅子王リチャードの援護をうけてオートー・フォン・ブラウンシュヴァイクを支持した。二人の戴冠式はマインツとケルンで同じ年に行なわれる。政略的な法皇インノセント三世はシュタオフェン王家の力を弱め法皇権を強めるためにオートーを国王としてみとめ、フィリップ王を破門する。ドイツ諸侯は法皇の介入にいきどおった。一二〇八年にフィリップが暗殺され、オートーは神聖ローマ帝国の皇帝となる。しかし一二一〇年に彼は破門され、十一年、ハインリヒ六世の子、フリードリヒ二世がドイツ皇帝としての多くの権利を放棄することを条件に法皇の支持を得る。この後もフリードリヒ二世によって法皇権と世俗権の戦いはつづけられている。このような政争を利用してドイツ諸侯は各々自己

の権力と富を増すことにふけり、不正で暴力的な行動が国内に満ちた。

あの深い瞑想にふける詩人の自画像によって名高いヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデ (Walther von der Vogelweide) の格言詩が歌われたのはほかでもなくこの混乱の中からである。

Ich saz uf eine steine,
吾いわおに座し

und dahte bein mit beine;
脚もて脚をおおいぬ。

dar uf satz ich den ellenbogen;
その上に肘をぢぢえ、

ich hete in mine hant gesnogen
たなぐころ、顎と

daz kinne und ein mîn wange.
片方えの頬をよせぬ。

dô dâhte ich mir vil ange,
その時吾ふかく思い悩みぬ、

wie man zer welte sollte leben;
人この世にありていかに生くべきや。

deheinen rât kond ich gegeben,
三つのもの一として欠けず

wie man driu dinc erwurbe,
いかに得べきや、

der keines niht verdurbe.
一つの得策も吾に浮ばず。

diu zwei sint êre und varnde guot,
二つはたがいにあまた損うもの、

daz dicke ein ander schaden tuot :
これ、ほまれと人の財。

daz dritte ist gotes hulde,
三つなるは神のみめぐみ、

der zweier übergulde.
余の二つにまされるもの。

(8,4—17)

この一節はさらにつづく。この三つを私は何とか一つに思ったができなかった。財物と世間の尊敬、さらに神の恩寵が三つとも一人の身に与えられるなどということはかなわぬことである。この三人の旅路は阻まれている。不誠実が待ちぶせ、無法が大きな顔で街道をのし歩いている。平和と正義は深手を負っていて、この二人が元氣にならぬかぎり、先の三人は安全な旅ができないというのである。「人のこの世にありていかに生くべきや。」詩人の瞑想の焦点はここにある。ヴァルター以後の格言詩の関心もほかにあつたのではない。それらはこの問いかけに答えるべく歌われた書かれた。このように格言詩は生活に向けられた理性的な省察であつた。ここで最終的な生活目標として名誉 (ère) と動産 (varnede guot) と神の寵愛 (gotes hulde) の三つの大きい価値があげられている。これらの価値の組合わせはヴァルターの格言詩にかぎらず、一般に「人この世にありていかに生くべきや」との問から出発した中世盛期の全宮廷文学にやや表現を変えてくりかえしあらわれている。ことに宮廷叙事詩の中で物語の意味を集約する位置にこの言葉はきまっておかれる。例えばアイルハルト・フォン・オーベルゲは『トリストラント』三一—三行以下に神を心から愛し名誉を得ようとする者は必要とする財にもめぐまれることを説いている。ヴォルフラム・フォン・エッシェンバッハの『バルチヴァール』の終章八二七、十九以下は、神に召されるべき人の魂が現世の肉体の犯す罪によって神の手からうばわれるということもなく、現世にあつてもほまれ高く人々の好意をたもつという生涯のめでたさを語っている。そしてハルトマン・フォン・アウエの『イーヴェイン』は、まことの徳節にその心をそそぐ者はやがて幸福と名誉にめぐまれるという言葉にはじまっている。

この時代の多くの作品にこれらの価値が定形的なあらわれ方をすることからも、エーリスマンは『騎士の徳目体系の基礎』¹⁾の中でこれら三つの価値のそれぞれはキケロの『義務について』(de officiis)に説かれた三つの価値、美德(honestum—ēre)‘有益なもの’(utile—gruot)‘最高善’(summum bonum—goles hulde)の直接の影響から生まれたものだとして推論した。しかしクルティウスがその『騎士の徳目体系』²⁾によって、当時の騎士階級に古代の道徳律にもとづく明確な倫理体系の存在したことを否定して以来、エーリスマンの見解に対する一般の信頼はかなり後退したといつてよい。エーリスマンのとらえ方が固定的であるのに対して、クルティウスの理解の柔軟な深さが次のような点にまでとどいているのが彼の論文の大きい魅力といえるのである。

「騎士のエートスの独特の魅力をなすものは類似したりあるいは両極的であつたりする多くの理想の間をゆれ動くことに他ならない。この自由な理想から理想へかけての出入り、ゆたかで多様な価値の世界を動きまわる自由にこそ、おそらく宮廷詩人たちの心を詩作へとうながすものがあつたのだ。」³⁾

叙事詩の主人公とそれを描く詩人の心は、言葉の固定した使用にもかかわらず人生の価値の間を懷疑的にさまよつた。人の生き方に思い悩んだヴァルターが入念に描いた自画像はこのような懷疑や不決断の意味深さを強めている。エーリスマン流の固定的な解釈では、「価値の世界を動きまわる」それぞれの詩人の方法に、その詩人の本質的なものをくみとる可能性は生まれてこない。

例えばヴァルターが三つの価値を列挙する方法から彼の事物の把握が特にダイナミックであることを指摘する人は多い。⁴⁾叙事詩などでは現世の名誉と神による魂の救済を多くは二元論的に配置する。ヴァルターの詩では、現世においておたがいはばみ合う二つの価値、名誉と財物に対して神の寵愛を置く。財の所有に執着してばかり

では社会的に人望を失う、人々の尊敬を得るためには財の所有にこだわってはいられない、というのはこの世に生きて二つを同時に得たい人間の悩みである。ヴァルターは現世の問題、とりわけ政治や時局の事柄にするといい反応を示す人であった。その時々人々の行動に下した倫理的な批判が彼の格言詩の内容となっているが、それらは外でもなく人間の上に相反した力を及ぼす二つの現世の力、名誉と財物の相克を内容とするものである。王侯、騎士が要求される数多い徳目の中で彼が特に強調するのは施しの徳 (mîle) であるのも、この徳目が財の保有と社会的尊敬の両立に直接かかわる重要な位置をしめるからであった。騎士社会の多様な美德と価値の緊張関係、それらを行動によって実証することの難しさをよく理解し、詩に表現する点でもヴァルターの技倆を最高としなければならぬ。現世の動きを二つの要素の対立の中にとらえ、もう一度それを現世と神意という大きい相對關係に組み入れるのが彼の行き方である。あちらを立て、こちらを立てることに奔命した人間は最後に神の承認を受けねばならぬ。少々の過誤は許されて魂が天上へ救済されるのでなければ現世での営為は無に帰する。三つの価値をこのような二重の対立の中にとらえる彼の方法は価値の相殺や理想の達成のむつかしさを言葉の配列によって示している。ちなみに二対一の価値の組み合わせは彼の詩の中でしばしば試みられている。婦人の美しさに對して男のそなえるべき美質を数えるにも彼は単純な並列に満足しない。

küene und mîle, und daz er dâ zuo stæte sî,

大胆にして施しの心あり、加えてまごころあらば、

so ist er vil gar gelobt: den zwein stêt wol daz dritte bi.

男子には最高のほめ言葉。三つ目は二つに似合つて

(35, 29—30)

よつ。

他の叙事詩や格言詩の中で三つが並記されこれほど内側に力をふくんだ場合は少い。ヴァルターの騎士のため

の教訓は時に一つの世界観ともいえる把握の大きさを示すことがある。

ヴァルターの詩作が倫理的な内容を中心とした格言詩へと傾斜して行くのは、先にもふれた政治体制と時代の変化にうながされてのことであった。一一九〇年から一二三〇年頃まで彼は詩を書いたが、これは安定した封建体制と騎士社会の秩序に亀裂が深まる時期であった。彼もその生涯の最初に体験したはずのシュタオフェン王朝の最盛期は古代ローマ帝国の継承者として世界秩序の理想像ともいえるものを持っていた。その中で騎士は自己を錬磨し倫理的に完成することを生活目標としていた。ラインマル・フォン・ハーゲナウの詩に愛の苦しみを告白する騎士は成功の見込みなく苦しみに耐えることが自己を陶冶し、徳操を試練すると自分の行為を意味づけている。やがて秩序ある偉大なシュタオフェン朝の世界は傾きはじめ、高く張りつめた倫理意識にもゆるみが見える。この時点でヴァルターの偉大で悲劇的な政治詩や格言詩が生まれる。彼がシュタオフェン朝の政治の回復を願ったのは、それが昔保証した倫理的な秩序を求めていることであった。ヴァルターの詩の悲劇性は、彼のシュタオフェン王家への支持が、それが秩序ある帝国の統治者から国内抗争の一派に転落した時にいよいよ熱意を帯びて行ったことにもとづいている。その言葉が時局に対する警告的な響きを持ったのは当然のことであった。法皇や王侯や時代に批判的な彼の格言詩は後の時代に起り得たように、ドグマや知識を広めるために書かれることはなかった。デ・ボーアは宮廷時代と格言詩を次のような言葉で要約する。「宮廷時代最盛期の特徴は、それが純粹に教訓詩人といえる人を一人も生み出さなかったということだ。宮廷時代はその理想を生き、詩作したからである。この時代はその理想を理論的に分析したことはなかった。それともその時代がみずからを理論的に語ったとすれば叙事詩の中である。」⁽⁹⁾

このような情況からヴァルターが最初にドイツ格言詩の種子をまいたといわれる。実は彼のがもつともすぐれた結実でもあった。

ヴァルター以後一二五〇年までのほぼ半世紀が格言詩あるいは教訓詩の特にゆたかな実りを見せた時期であることは先にのべた。これらの格言詩の中からある共通の定形表現がそれぞれの格言詩人によってどのように個性化されて用いられているかを調査すれば、あの格言詩の創造になったエネルギー、クルティウスのいわゆる「ゆたかで多様な価値の世界を動きまわる自由」の内容と範囲が明らかになろう。この場合個性化の方向を示す尺度となる定形表現はどの格言詩人にとっても重要な、共通に用いられているものであることが望ましい。この世に生きるべき価値の探求へと後の格言詩人を向かわせたヴァルターの詩から名譽と財と神の寵愛の三つをえらび、これらの他の詩人における使用を観察したい。格言詩人としてはトマシン・フォン・ツィルクレーレ (Thomasin von Cirlaria)、フライダंक (Fridanc)、ヴィンズベケ (Winsbecke)、ラインマル・フォン・シヴター (Reinmar von Zweter) をここにえらぶこととする。この中で本当の意味でヴァルターの後継者といえるのはラインマルだけである。しかしこれらの詩人にとってヴァルターは、共感あるいは拒否の差はあれ、重要な範例として常にその心に記憶されていたのである。彼らの格言詩の特性は、現象的には各々の人のヴァルターからのへだたりの中に見出される。それぞれの後継者はヴァルターにくらべてある欠落した一面をもっている。理想からの退却、絶望的な姿勢は時とともに深まったといえる。

本論者の(1)はこの時代の典型的な格言詩人としてフライダंकの詩を論じていた。⁽⁶⁾この詩人はグリムなどによつてヴァルターと同一人と推定されたが、ここに問題となる価値を語る方法にヴァルターとの本質的な違いを見

せている。フライダंकにおいても神と現世の対立は明瞭である。そして他の格言詩人と同じく神の意志をいつも現世の生活価値の上に置いている。

Swer got und die werlt kan

神と現世、双方をば

behalten, derst ein sœlic man.

わが方へつなぎ得れば果報者なり。

Got nieman des engelten iæt.

何者か現世に迎えられるとて

ob er der werlde hulde hât.

神、格別の罰あたえ給わず。

(31, 18—21)

しかし神と現世両方の寵愛にめぐり合うことの困難ではなく、この理想が可能であると信じている。この二つを調和的に達成するためにヴァルターが費やした呻吟とか現実世界の不倫と抗争に示した怒りはここにはない。これは具体的な政治的破局を目の前に生まれた言葉ではない。

Dirre werlde süeze diu isl gar

現世の美味まこと魂の

der sêle vergift; des nemet war.

毒なり。心すべきことぞ。

(31, 10—11)

Dirre lumben werlde sin

愚かなる現世の思惑、

ist der sêle ein ungewin.

魂にとりてただ損失なり。

(32, 1—2)

この禅語めいた、観念的な命題は現世の価値と魂の世界の対立を強調している。しかし二つの価値はここで対

位的に置かれ、人間存在の構図を規定するように用いられる。フライダンクの詩句にはヴァルターの現実を越えるような抽象化がある。ヴァルターが人のいかに生きるべきや、と問うとき、その「人」とはやはり彼の身近にいる宮廷騎士を念頭においていた。宮廷叙事詩の中で騎士が望まれる生き方と同じ問題の意識がそこにある。フライダンクは生涯騎士社会に近よることもなく、また騎士を聞手とする格言詩を作ったこともない。没階級のなその詩によって人間の生活を考えるとき、かえって本質に則した抽象化が自由に行なえるようになった。この点ではむしろヴァルターよりも生きるということの原点をせめて近代にも通ずる人間省察に成功している所がある。その詩はヴァルターとはちがった傾向のもので、一見似た言葉使いの中に語義の違いがみとめられる。

Diu werlt strîtet sêre

世の人争つて

nach *guote*, wilze und *êre*;

財と世知と名譽をもとむ。

ich weiz wol, daz nie werltman

現世に心とらわるるものにして

der drier dinge genuoc gewan.

いまだこの三つを得て心飽くものを見ず。

(31, 2—5)

Ein man sol *guot* und *êre* bejagen

人、財と名譽をもとむべし

und doch *got* in sinem herzen tragen.

されど胸のうちに神をいだかざるべからず。

(93, 22—23)

フライダンクの言葉の中からできるだけヴァルターの先の格言詩の表現に近いものをえらび出してみた。しかしこれは人間に内在する欲望を分析する言葉になっている。「*wilze*」はここでは世間知、抜け目なさであり、

«être» も名聞や評判のよさをいう。ヴァルターのそれをもっていた名声とそれに価する内面的な徳性にまたがる意味をもっていない。

Der werlde ist niht mêre この世はとなく

wan hiute, guot und êre. 人と財と見栄のつゞえるのみ。

(31, 12—13)

この格言詩人はあの騎士の徳目としての内面的価値を «être» という一語に与えていない。名誉はすでに理想の価値ではなく現実世界の一要素になっている。「être」という語がこれだけの転用の可能性をもっていたことは、エーリスマンの『騎士の徳目体系の基礎』にも指摘されていた。この語は彼によれば主観的、内的な意味では名誉を重んずる心や、体面をわきまえた行動によってすぐれた人に認められようという志向をいう。客観的または外的な意味では周囲の人々がある人に与える評価、尊敬を示す。それは時に高い地位やほこらしい身分でもある。主観的な意味での «être» は中世では内的美質の総合であり、「美德」と同義であり、キケロの «honestum» にあたる。客観的な意味のそれは «viride» «name» «ruom» にあたり «utile» である。「être」の意味の多様なニュアンスは中世文学において必ずしもたやすく判別できない、とするのである。エーリスマンは宮廷叙事詩やヴァルターの格言詩にいわれる名誉は主観的な意味を主とし、客観的な意味を従とすると考える。マオラーはその論文『美德と名誉^(?)』の中でこれに対する反対意見をのべ、シュタオフン王朝とそれ以前の大きい作品の «être」の用例のほとんどが内面的意味を欠き「Ansehen» «Anerkennung」の意味で用いられるという。しかしヴァルターの格言詩 8, 14 の名誉の意味に内的なものを全くみとめず解釈することはできない⁽⁶⁾。フライダンクは

«être»を極度に客観化して用いる。これは彼が人格形成への志向よりも人と社会の自然な成行きを見守りながら、そこに自然主義的な、するどい観察眼を働かせることと無関係ではない。

Swer hiute und êre welle hân, 人と名聞を手中におさめんとするもの

der sol sîn *guot* niht lân zergân. すべからく自己の財を散逸すべからず。

(91, 18—19)

世評と人心を得るためにはお金が要る、と彼はいう。彼によると名誉と財産はヴァルターが考えるような排除し合う関係にはない。名誉は理想の高根から下って金銭となじんだ。これからは世評を得るために使われる。ヴァルターは宮廷に所属する身でありながら、常にその底辺にあって物乞いし放浪していた。この苦しさの中から彼は財の所有と徳節のおかれた困難な相互関係を見きわめていたにちがいない。フライダंकはといえば、後期中世を特徴づける自由な文士階級の一人であった。十三世紀になると宮廷抒情詩が遊戯的に変質し、柔軟な生命を失いはじめる。ミンネザングのはぐくみ手としての貴族の文学愛好者の影が次第にうすくなるにつれて、するどい観察と智慧を売物に、自作の格言詩を歌ってパンを得る遊歴の職業文士があらわれる。歌うことによって同じくパンを得てはいるが、ヴァルターには宮廷に属して宮廷文化を支えるものの自覚があった。フライダंकの智慧と含蓄のゆたかな格言は民衆によって熱心にもとめられた。省察的な十三世紀文学の中では断然人気抜群であり、ヴァルターをしのいだという。自分の詩の朗読を金銭に変えた職業文士は「人心と名誉を手のうちに保たんとするものはその財産をなくしてはならぬ」といい得たのである。

財と名誉の接点に「ほどこし」(Erlöse)がある。財の施し方によって施す人の名誉、つまりその徳性が測られる。

Du gäbe tuot selten wol,
die man mit schame erbilen sol;
diu gäbe in höhem werde lit,
die man ungebeten gi.

(111, 24—27)

金言的に要約した対句の表現によって与える者が与えられる者におよぼす心理の機微が語られている。しかも社会全般の現象から読みとった客観的事実として、諺にまで一般化されている。同じテーマをヴァルターは時局的に訴える話題として提出する。

Philippes künec, die nâhe spenhenden zinent dich,
dun sîst nîht dankes *mîlte*: des bedunket mich
wie dû dâ mîte verliesest michels mære.
Du mōhtest gerner dankes geben tûsent pfunt,
dan drîzec tûsent âne danc. dir ist nîht kunt
wie man mit *gäbe* erwirbet *pîrs* und *êre*.

(119, 17—22)

ヴァルターの格言詩の多くは不満や怒りをもってある目前の事実を指摘する。縦横にかけるその詩才は抽象から具象の事実へと、ふたたび感情に色づく抽象へと動いて行く。フライダンクは感情生活をどこにかくして

はじらいつつ乞われる施しは
人を喜ばすことあたわず。
乞われずして与える施しの
値は千金。

フィリップ王よ、つぶさに汝を見守るものらの難じていう、
汝、心より施しを好むにあらずと。思うに
かかる振舞によりて汝ほどこせるより実にあまたを失えり。
心進まずして三万ポンドをめぐまんよりは
心進みて千ポンドを与うるがよきものを。汝いまだ知らず、
施しによりていかにほめ言葉とほまれを得べきかを。

る。彼の口からは純粹な智恵が語られるだけである。

トマシンはフライダンクと同じくヴァルターの晩年に教訓詩を語った。『イタリアからの異邦人』(Der wahrsche Gast)というその大部の教訓詩は一二一五年から一六年にかけて成ったものである。この人の履歴は特に血統、居住地、身分などの点で異質な要素の奇妙な同居が目立っている。彼は北イタリアの町ツイヴィダーレの市の門閥家に生まれた。イタリア人でありながらドイツ語によってシータオフン朝の最も理論的な人生教訓書を書き残したのである。幼時近くのアクイレアの本山学校でシャルトル派の教説によって神学教育を受けた。その後北イタリアのどこかで彼は宮廷社会の教育を受け、プロヴァンス語を学び、その初期の詩をこの言葉で歌った。やがて彼はドイツ西南部の国境に近く、ヴァルターの保護者でもあった文学好きの領主、ヴォルフガー・フォン・エレンブレヒツキルヒェンという人の宮廷に僧侶として仕えることになった。こうしてイタリアの宮廷に育ったあと彼はドイツの宮廷でドイツの騎士や詩人と接触する。ここで彼は騎士道の隆盛と墮落のきざしを、僧侶やローマの腐敗を、また一二一〇年から一四年までオットー四世とフリードリヒ二世の間に戦われた政治的確執などを真近に体験した。その時彼は日頃思う所を教訓詩によってあらわしたい気持ちにかられたはずである。全十巻、一四七五二行のこの大部の教訓詩は、僧侶の立場から宮廷騎士に向かってその生活の掟を語るといふ点がヴァルターともフライダンクともちがっている。彼が受けた教育と宮廷内での彼の立場から、この本の中には古代の生活教訓とキリスト教が対立している。しかしこの詩の全体は結局キリスト教的な考え方にたづなめられているといふてよい。最初の部分では婦人への奉仕や行儀のよさなど、宮廷的紀律が説かれている。これは卑近な生活指導であり、それがまた彼の教訓詩の基本的な性格ともなっている。第二巻以下の論旨は次第にキリスト教的倫理の

重みを加えて行く。そのような所でも彼の懷疑や含みにとばしい明快な言葉がイタリア人の体質を示すようである。彼は大きく分けて、最高善 (Obersiez guot) 全くよい物 (guot gar) 悪くてよい物 (übel unde guot) の三つの価値のグループを区別する。最高善とは神をいう (5709—5718)。全くよい物とは最高善へと人を導く様々な美德である (5719—5726)。悪くてよい物とは門地、勢力、欲望、名声、財産、支配権の六つである。これらを持つことは喜びを与えるが持つ者を墮落させるからこのように名づける (5727—5774)。彼によれば人生の真の価値は最高善を持つことであり、六つの「悪くてよい物」を持つことではないという。キケロの «num bonum» と «utile» を明瞭に対立させ、その間へ「全くよい」いろいろな美德 (honestum) を置いている。ただこれらの美德は彼の教説の中では重要なものではない。彼の倫理構造のすべては «stete» (人間が神によって設けられた世界秩序に忠実にしたがうこと) という第一級的美徳の上にきずかれている。

トマシンの倫理学の根は一つではない。「最高善」と「悪くてよい物」の間には旧約聖書の族長たちの数々の行為が美德の例として入れられている一方では、ホラティウス、セネカ、ボエティウスなどストア派的哲学の説く «stete» がその徳目の体系の基礎となっている。古代倫理学の勧める行動の原理が彼の時代と環境に移され、キリスト教的世界観に同化されている。そしてこの思想の底に彼の保守的で貴族的な生活感情がある。これらは騎士の生活上の問題をよく察したり、様々な価値の困難な関係を知り抜いた言葉ではない。特に «mine» の評価に冷淡である。「ere» と «guot» も地上的な価値として「悪くてよい物」の中に入れられてしまった。イタリアとドイツの宮廷に精通した彼は、キリスト教的行動を騎士に勧めながら狩猟、比武、合戦に比喩を求めている。しかしこのような説明の道具によって彼の教説の内面的な性格までも変えられるわけではない。

seht, Artus was wol erkant

よろしいか、アーサー王は名高い方でした。

und ist ouch hute genuoc genant :

その名は今でもなおよくたたえられております。

nu sage mir, waz hilft in daz ?

だがおっしゃってみて下さい。王にとって名高いことは何の足しになりましょう。

im tæte ein päter noster baz.

たった一度の主の祈りの方があの方にとってもっとありがたいことでしょうに。

ob Artus gods hulde haben soi,

アーサー王が神様のめぐみを得られるとしたら、

er enbitt unsers lobes wol :

それでもう私らの賞讃などあきらめてよいのです。

ist aver er in der helle grunde,

ところで王が地獄の底につきおとされ、

unser lop méit sine sunde,

そんな王を私たちがほめればあの方の罪は一層重くなりますよ。

wan er uns materge git

なぜなら王は私たちに大うその話題を

größer lüge zaller zil.

いつも提供なさっていることになるからです。

(3535—3544)

あの『イーヴェイン』の最初に、騎士道の理想の体現者として賞讃され、宮廷社会の敬仰を集めたアーサー王はここで名声の玉座を追われている。当時の宮廷人の驚嘆を呼ぶにはこれで充分であった。現世の名誉と神の寵愛を天秤にかけ、後者を絶対の高処へ持ちあげるトマシンの意図をよく示している。ヴァルターも神の恩寵を現世の名誉の上に置いていた。しかしそれらに財物を加えて相互をバランスの力学によってとらえた。それによって生きる道への困難な模索を表現したのである。トマシンの思考はこの苦しいためらいを知らぬ。神の支配と人間の恭順という二元論をかなりドグマティックに進めて行く。財と名誉の位置づけにも同じ固定的な見解が見ら

れる。

Wir wænen durch *richtum* und durch *guot*
sîgen zem *obersten guot*.
wir wænen daz uns gebe kraft
hêrschaft, adel, *name*, mahl,
daz wir komen hin ze *got*.
wir machen ûz uns selben spot.

(611—616)

財と富貴はトマシンにとって神への道をはばむものである。財が神への道を約束するのならネロは今地獄にお
らぬであらうし、金持は喜捨によっていつでも罪がつぐなえるから何でもしたいことができると思ひこむ。

der mac sichs aver schamen mære,
dem *got* hât gegeben mahl und *êre*,
ob er dem herrn niht volgen wil
der im hât gegeben *êren* vil.

(6249—6252)

名誉は人を神に対して高慢にさせるというきまつた属性によってとらえられている。ヴァルターやフライダン
クが名誉と財について語るにはこれらの世間における働きを入念に観察し、注目すべき現象に行き当たったとき、

私たちは富貴と財物によって

最高善にのほることができると思ひこんでおります。

私たちは支配権や門地や名声や威勢こそ

神様のみもとに行ける力を

自分に与えてくれると思ひこんでおります。

私たちそう思つて自分を愚弄しているだけなのです。

神によって権力と名誉を与えられた人が

自分に多くの名誉を与えられた御主人（神）に

従がおうとせぬのでしたら、

その人は一般の人よりもっと恥入つてよいのです。

自らの方法でそれらを語っていた。トマシンにとっては、その都度の省察は重要でないかのように、考えはあらかじめ用意された筋道にしたがう。それに応じて彼の用いる *cères* *guot* *gotes hulde* *strætes* *kunstætes* *knāzes* などの意味が固定的であり転義の力を持合わせていない。これらの語が騎士の教育のために用いられておりながら騎士道への具体的な関係をもたずに、永遠的な、しばしばアレゴリーめいた意味に変化しているのは不思議なことである。騎士のための教訓として語られていながら、それは宗教的な、本質において没階級的な教訓である。

jā ist bî mir zehen jār

私の身近に十年来一人の男がおりますが、

ein man und weiz doch niht vür wār

そいつが悪い男やらよい男やら

ob er sî übel ode guot,

本当の所私にもわからないのです。

und spriche dan durch übermuot

私などが高慢ちきな気性から

daz der bâbest sî ein übel man :

法皇様が悪者だなどというとしたら、

seht wie ich mich bewarn kan!

どうして自分の立場を弁明できましょう。

.....

.....

der in nie gesach, spricht über al

法皇様に会ったこともない男が

daz im der bâbst niht wol gewall

自分には法皇様が気に入らんとふれまわり、

und wænt dar umbe tiwerre sîn :

それで自分の方が尊いなどと思ひこんでいます。

dâ ist sîn nerescheit schîn.

そこを見ればどんなに頓馬なやつかわかるでしょう。

この一節はヴァルターを名指すものとされている。身分の卑しいヴァルターが貴人の愛顧を得て宮廷にはばかり人身攻撃をすることにかねがねトマシンは不満であった。時に応じてヴァルターの詩は時局の問題や王侯、僧侶の行動に対し非難をあびせているが、これはストイックな中庸の徳を説くトマシンにとっては度はずれな増上慢であった。例えば彼はいう。「貧者もまた富者も苦勞はもっているものです。すべてのものが公平に誰の上にも配分されています。よく考えればわかるでしょうが、貧者は富者より不幸とはかぎりません。」(2677—2680) 気性の激しいヴァルターは目の前の貧富の差に我慢がならなかった。放浪の身にいつまでもつづく貧しさはつらかった。「私は一度でいい、自分の家の暖炉で身体をあたたためてみたい。」(28,3)「心ならずも私はあまりに長く貧しい日々を送って来た。」(29,1) といっている。同時代の宮廷にあって騎士の生活の理想を語るこの二人の詩人の距離ほどに、中世格言詩が個々の場合に持ち得た認識や表現の多様さを示すものはない。そしてまたどんな比較にも増してヴァルターの詩人としての稟質を、彼の中世的制約を抜きん出た感情表現の直接性をこの二人の場合は示しているのである。

東部フランケンにデア・ヴィンスベケ (der Winsbecke) と名乗る一人のドイツ騎士が一二一〇年から二〇年にかけてのある時期に各十行、五十六詩節の比較的小さい教訓詩を書いている。騎士になろうとする息子に父親が宮廷騎士としての修養事項を説く体裁をとっている。今までとりあげた格言詩人にはそれぞれ独自の傾向が認められた。現実世界へのことにするどい凝視や、カタログ作製に近い徳目の念入りな列挙や、明確な抽象によって含蓄を深めた金言などである。ヴィンスベケはこれに当たる目立った傾向をもっていない。当時の騎士道をただ常識的な実践の立場から要約してのべている。それだけにこここのべられていることは他のどの教訓詩よりも

当時の人々の脳裏にあった理想の騎士道を過不足なく示しているものと信じてよい。現実世界の矛盾や緊張を描出したヴァルターの詩の深さはそこに期待できないが、父から子へのこの暖かい教示はこの時代の牧歌的な安定した倫理観を伝えている。

Sun, dû solt haben und minnen *guet*,
alsô daz ez dir niht lige obe:
せがれや、財産を集めたり欲しがったりしてもよいけれど
ただそれがおまえの心を負かしてしまわぬようにおし。

benimtz dir tugent und vrien muot,
sô siêt dîn herze in krankem lobe.
財物がお前から高潔さや広い気持をうばうようだったら
おまえの心ばえは人のほめ言葉にあずかれないよ。

guet ist gîtekeit ein klobe:
財物は貪欲がとかく落ちこみやすい畏だ。

swem ez ist lieber danne *got*
神様や世間の名譽よりも財物を有難がる人は

und *werlîch* êre, ich wæne, er tobe.
とうかしてるんだと父さんは思つよ。

(29, 1-7)

ここで財への執念が名譽や神の恩寵をはばむものと意識され、抑制的にとらえられているのは他の格言詩人にも共通したことである。しかし財を所有することに肯定的であり、三つの価値のバランスを好ましいと考えるのが騎士社会一般の考え方であったことはこの資料によって推察できる。ヴァルターが騎士階級の考え方を代弁していたことがここからも確認できるわけである。

この格言詩の時代の最後にあらわれて、それまでに試みられた格言詩の表現素材を意識的に網羅し、自分の詩とした人がラインマル・フォン・ツヴェーターである。作詩にあたっての態度はヴァルターの継承者を自覚して

いた。しかしその作品はやや個性にとばしいヴァルターの一亜流にとどまったというべきである。作詩技術の点でもそれぞれ内容に応じた詩形の創造はなく、後世フラオ・エーレン・トーン (Frau-Ehren-Ton) と呼ばれる詩形によってすべての事柄をやや一本調子に歌った。今や凋落の色を深めて行く宮廷文化の残り火をたずね、自分の歌の迎えられる土地をもめながら宮廷から宮廷へと移動する生涯であった。一二三五年、ウィーンの宮廷に見切りをつけてからはボヘミア王ヴェンツェルの宮廷に移り、さらに数年後には西方へ移動して晩年の詩の多くをマインツ、ケルンなどライン河畔の貴族の宮廷で歌った。その詩は一二五〇年頃まで歌いつづけられるのである。彼の詩が騎士文化の理想の追求に捧げられたことはそれがヴァルターを模範として書かれたことから当然のことである。この詩人について興味深いのは才能の違いはあれ、ヴァルターの詩の世界が半世紀をへて他の詩人によって再現され、代弁された時、すでにそれがあるおおいがたい不調和を感じさせることである。流転する時の中で、ある階級のための理想の秩序を求めた詩表現がまぬがれ得ぬ喪失感が彼の詩の言葉に強くあらわれている。ヴァルターは格言詩の中で客観的な事実や教訓を歌う時にも抒情詩に見せていた造形力を充分に発揮し、悟性の訴えを詩の表現力によって強めることに成功した。それは実に大きい力量を必要とする仕事であったから、それ以後の格言詩はトマシン、フライダンクによって代表されるように、韻文の形式をもちながらその中で散文的要素を強め、文の思想内容の表現に重点を置く方向をとって行った。格言詩の時代は自分たちの生活指針が直接的な形で与えられることを求めていたのである。悟性の声が天から下る歌の響きとなって人々とどき鑑賞的に受け入れられるという宮廷的なゆとりを人はすでに失っていた。ラインマル・フォン・ツヴェーターの格言詩の試みはこの時代の変化からずれている。彼の詩の表現にはやや悲壮めいた師匠への復帰の意気どみが見

える。エビゴーネ特有の、受容力の大きい多面的な彼の精神は、それまでの格言詩の歴史に目立つあらゆる素材と技術を内部にたくわえた受皿であった。その意味で彼は格言詩の歴史の解明に重要な手がかりとなる存在である。

Diu Êre minnet niht durch guot,

名譽は何かを財ゆえに好むということがない。

si minnet aber, swer mit guote lobelichen tuot ;

だが彼女（名譽）は財物を見事に扱ってみせる人を愛する。

swer guot vür êre minnet, swaz man den êret,

財物を名譽より愛する人をどれほど人がたたえようと、

[daz ist ân ir rât.

それは彼女（名譽）の勧めなしでやっていることだ。

(74, 1—3)

財と名譽の関係については今までの格言詩と同じ視点でこの二つがめでたく両立することのむつかしさを説いている。ほどよき財の追求があつてそこに社会的名譽のともなうことをいっている。すでに伝えられた内容にやや手のこんだ表現と変化を与え再提出するのがこの亜流者の方法である。ここには後期の詩人がことに好んだ凝人的な言いまわしが試みられている。多くの場合、ラインマルは彼の先輩たちより複雑に入り組んだ表現で素材を屈折させ興味を呼ぶことをねらっているかのようである。テーマの点では彼は古くから敷かれた安穩な軌道の上を行き来するだけであつた。

Sus ist diu werlt gar ungelicher sinne :

このように世の人々の気持は様々である。

ich wæn daz ieman lebe gar sunder minne :

思うに誰一人を見ても何の好む所もなく生きているなどいふこ

とはない。

die wîsen minnent wîsheit sêre,
die tôren minnent tôren muot :
zer werlde wart nie niht sô guot,
sô daz wir minnen die *Gotes hulde* unt *êre*.

(65, 7—12)

「神の恩寵と名譽を好む」これ以上事の内容に踏み入る言葉ではない。時に虚脱した観念的テーマのくりかえしと懐古的な情感がこれらのテーマ表現にともなうことを見落すわけに行かぬ。この詩人の最も共感を呼ぶ言葉は過去の騎士文化の頂点と今日の沈滞を比較する宮廷文化への挽歌の一節である。

Diu êr was wîlent also wert,

daz man ir anders gerte, denne man ir hiute gert,

daz er muos sîn gar *êren* balt, der si ze hûse torste gebien.

In swelchem hove si niht envant

ein wol gemuoten wirt, vil snelle si von dem verswant :

賢者は賢明さを大いに好み

愚者は愚者の心を好む。

しかし我らが神の恩寵と名譽を好むことほどに
すてきなことはこの世にまだありはしなかった。

名譽は昔大いに重んぜられていた。

それで今日とはちがった風に

人はそれを求めていたものだ。

名譽をあえて家に招き入れようとするものは

それを得るに大胆でなければならなかった。

いかなる宮廷であれ名譽が

よき心ばえの主人を見出さなかった所では、

彼女はすぐさまそこから

消えてしまふのだった。

ir getorste sich nieman unwirden mit unhovelichen siten.

誰にしろあえて宮廷にそぐわぬ振まいをして

自分を名譽に価せぬものとすることはなかった。

(72, 1—6)

昔は人々の風儀とどの理想の心高く、今日は人々の心いやく不誠実でありその振まいは粗暴である、とする言葉は常に格言詩の発想の基礎にあった。格言詩がシュタオフェン王朝の理想の政治体制の崩壊にうながされて誕生し、宮廷騎士道の終焉の自覚の中で歌いつづけられたからである。⁽⁹⁾それらはやがて兄弟父子の間にすら見られる不実と敵意に、世の倫理感の最後的な低下を見出して近づく最後の審判を予告する終末観的な言葉へと強調されて行った。⁽¹⁰⁾

ここに試みた列伝体の觀察に私は次のような意味を与えたい。

ヴァルターはその一つの格言詩の中で三つの価値のバランスのとれた円満な達成に人間の最終的な生活目標をおいた。彼はこの均衡のみだれを大きい時代転換の中に読みとることのできる鋭敏な詩人であった。彼の言葉にはこの困難な価値の均衡を回復することへの期待がたしかにこめられていた。頂上をきわめた時代だけが持ち得た人間の理想に対するこの大きな包摂力は彼につづく格言詩人の誰一人も持つことができなかったほど大きく柔軟でもあった。彼らは各々ヴァルターへの接近と離反を意識しながら、それぞれの環境の中で人間の生きる道を探索し教示しようとした。あるものは階級の意識を捨て純粋な広い視野から人間の本性にせまる新しい方法を見出している。その中には三つの価値の比重に明瞭な片寄りを示しながらかたくななものがある。あるいは三つの価値の調和的実現に絶望的なへだたりを感じているものもある。中世盛期の終ろうとする時の格言詩の流れに、

倫理的な調和が懷疑の亀裂によって解体して行く過程を読みとることができるところである。

註

- (1) Gustav Ehrismann, *Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems*, ZfdA 56 (1919) S. 137 ff.
- (2) Ernst Robert Curtius, *Das Ritterliche Tugendsystem* in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* 3. Aufl. 1961, S. 506 ff.
- (3) ebenda S. 520
- (4) Curtius ebenda S. 518 ff.
- (5) Friedrich Maurer, *Das Ritterliche Tugendsystem* in *Dichtung und Sprache des Mittelalters* 1963, S. 30 ff.
- (6) Helmut de Boor u. Richard Newald, *Geschichte der deutschen Literatur* Bd. 2, 4. Aufl. 1960, S. 402
- (7) Fr. Maurer, *“Tugend” und “Ehre” im genannten Buch* S. 335 ff.
- (8) 最近ではヴァプネフスキーが中世語の *«ere»* を原則として *«Ansehen vor der Welt»* を意味するとしていたものの部分はコンテキストからその意味に倫理的な力点を与えるものを採りだしている。
- (9) Walther von der Vogelweide, *Gedichte*, ausgewählt u. übersetzt von Peter Wapnewski 7. Aufl. 1971, S. 260
- (10) Walther 21, 34 ff. Freidank 32, 3 ff. 46, 5 ff. Thomasin 2501 ff.