

起ちて稱へよ。

風は淨められぬ。

靈よ、息衝け。

吾々は此等の天使の歌に、單に救ひの思想のみではなくて又教會の思想を認める。ゲーテのやうに「自然」を信する人にとつて、これは矛盾ではなくて極めて自然である。

かくて遂にメフィストはファウストの魂を失つてしまつた。彼は一人あとに残つて、不死身な悪魔の癖に無意味な色氣を出して、「丁年未滿の奴等」に獲物を取りあげられたことを、悪魔の「外聞にかゝはる」、「馬鹿げた下手」として後悔する。

天使たちに救はれたファウストの魂は何處に運び行かれるであらうか。其は神聖な隱遁者たちのある山中で、谷や森や岩のすさまじいところの上空である。彼の靈はその山巔を次第に上に、上に漂つて、嘗てグレーチヒエンと呼ばれた贖罪の女の靈に導かれつゝ、限りなく高い空の方へのぼつて行く。この短い幕の中に

息づいてゐる、清淨な、澄み渡つた心持を傳へるためには、その全體を此處に書き寫すより他に途がないであらう。併し吾々は今それをしてゐる譯には行かない。吾々はたゞその骨組を此處に略説することを以て満足しなければならぬ。

山中の低きところには沈思せる師父 (Pater Profundus) がある。最高き、最淨き石龕にはマリアを敬ふ學士 (Doctor Marianus) がある。高低の中間には天使めく師父 (Pater Seraphicus) がある。さうしてその間の虚空を感奮せる師父 (Pater Ecstasticus) が上下しつゝある。彼等が讚美するところは、皆一切を育む「永遠な愛」のめでたさである。

幕は合唱とその衍とを以て開かれる。その後を受けて感奮せる師父は、受苦によつて良心の淨く洗はれむことを祈願しつゝ、虚空を昇降する――

Ewiger Wonnebrand,

Glühendes Lieband,

Siedender Schmerz der Brust,

Schäumende Gotteslust,

Pfeile, durchdringet mich,
Lanzen, bezwinget mich,
Keulen, zerschmettert mich !
Dass ja das Nichtige
Alles verflüchtige,
Glänze der Dauerstern,
Ewiger Liebe Kern.
(とはなる喜びの炎、
燃え立つ愛の契、
沸きかへる胸の痛、
泡立つ神の法悦。
征箭よ、我を貫け、
槍よ、我を刺せ、
杖よ、我を碎け、
雷火よ、我を焼け。)

徒らなるものを
渾て散けしめ、
とはなる愛の核心たる
とこしへの星を照らしめむため。

次に沈思せる師父は、萬物が皆これを清浄にせむとする愛に包まるゝことを讃
美し、人間の胸にも亦この愛の豊かに音信れむことを神に祈る――
森も岩根も波立つ如く、
激する水音はこの身の周囲に聞ゆれど、
怒號しつゝも心優しく、
谷間の土を肥やさんため、
その豊なる瀧の水は瀧壺にぞ流れ落つる。
毒ある霧を懐ける
下界の空気を浄めんため、
雷火は赫きつゝぞ下り撃つ。

こは皆愛の使なり。永遠に物を造りつゝ、我等をめぐる力をこの使は宣傳す。

あはれ、その力よ。鈍き官能の埒に限られ、

緊しく煩惱の鎖に繋がれ、

冷かに、糾紛せる靈の艱める、

わが胸のうちをも照せよかし、

あはれ、神よ。わが思量を鎮めて、

わが餓ゑたる心を照せよかし。

このやうなプレリュードによつて一場の氣分を準備された後に、動作は漸く開始される。最初に會話の口をきる者は高低の中間にゐる天使めく師父である。彼は、髪^の毛のゆらめくやうな樅の木立の間をぬけて、靡いて來る曉の雲のやうなものを認める。それは釋くて死んだ子供達の靈である。「世間の艱難は少しも知らぬ」、「兩親が奪はれて天使の群が儲物をした」子供達の靈である。彼等は天使めく師父の眼の中に入つて暫く四邊の景色を見る。併し其處は彼等にとつて餘り

にすぎまじい。彼等は其處を離れてもつと高い境へ、山の絶頂をめぐりつゝ、手を繋ぎ、嬉しくも一つの輪を作りながら、漂ひ昇つて行く。さうして其處にファウストの不死の靈を載せた天使達が、稍々高き空中に漂ひながら歸つて來るのである。「努力してやまぬ者は、遂に天使の手に救はれた。併しファウストの「強い靈」はまだ元素を掻き寄せて持つてゐる。それはまだ物質と離れきれない。天使はこれを苦にして、暫く彼の靈を、下界の縛^をを遁れて輪になつて集つて、天上の新しい春と飾とを味つてゐる」さつきの子供達の群に託する。「蛹のやうな彼の靈は、其處で下界の綿屑と離れて大きく美しいものとなつた。

この時山上の展望を恣にしてゐるマリアを敬ふ學士の眼に、星の飾をしだ赫ける天母が贖罪の女達に圍まれて漂ひ昇つて行くのが見える。彼は歡喜して、男の胸を嚴かに優しく聖なる愛の喜びをもて動かす彼女の力を、又罪ある女達が頼り近づく彼女の愛を讚美する。又贖罪の女達は、その優しい言葉を捕へて、唯一たび自ら忘れしのみにて、過^すすとも自ら曉らざりし「ファウストの善き靈のために宥恕を垂れむことを哀願する。さうして其處にファウストの靈が近づいて來るとき、

贖罪の女達の一人「嘗てグレイチヒェンと呼ばれしものは、神母に縋りまつりて、譬へやうもなき喜びに撃たれる。而も世にあつて、學んで來た彼の靈は既に、手足が伸びて、彼を預つた子供達の靈よりも大きくなつてゐたのである。グレイチヒェンはいふ——「有難い靈の群に取巻かれていらつしやるので、新參のあの方は自分で自分がお分りにならない位です。まだ新しい生活にお氣が附かない位です。それでももう有難い方々に似てお出になりました。御覽なさい。下界の絆を皆切つて古い身の皮からそつくり抜け出しておしまひなすつて、新しい若々しいお力が霞の衣の表に顯れてお出なさいます。あの方に御教へ申すことを御許し下さいませ。まだ新しい日の光を眩がつておいでなさいますから」。マリアはグレイチヒェンに命じてもつと高い空へ昇つて行けといふ。さうしてファウストの靈も亦「永遠に女性なるもの」に従つて次第に天へ昇るのである。マリアを敬ふ學士は、俯伏して禮拜する——

悔を知る優しき者等よ、

汝達皆畏き境界に

度みて身を置きかへんため、
救の御目を仰ぎまつれ。

あらゆる向上の心は

皆汝が用をなせよかし。

童貞女よ。神母よ。天妃よ。女神よ。

永く御恵を垂れ給へ。

さうして其處に集へる諸靈と諸聖とは、聲を合せて「神祕なる合唱」を始める——

Alles Vergänglichhe

Ist nur ein Gleichnis;

Das unzulängliche,

Hier wird's Ereignis;

Das unbeschreibliche,

Hier ist's getan;

Das Ewig-Weibliche

Zieht uns hinan.

(一切の過ぎ去るものは

たゞ譬喩に過ぎず。

嘗て及ばざりし所のもの、

こゝには既に行はれたり。

名状すべからざる所のもの、

こゝには既に遂げられたり。

永遠に女性なるもの、

我等をひきて行かしむ。)

かくてファウスト全篇の幕は閉ぢられるのである。

此の如くにしてファウストは救はれた。固より「永遠の不安」を本質とする彼の魂は、さうして死後に於ける暫くの間にさへあんなに長足の成長を遂げた彼の魂は、天にあつても永遠にその努力を續けて行くであらう。又「努力する間は過つ」とをも脱れないであらう。併し彼はもう悪魔の誘惑を卒業してしまつた。明澄の境へ導かうと誓つた「主」の豫定は遂に遂げられた。

(a) ファウストの死はメフィストとの賭に敗けたために、契約に従つて彼の上に落ちて来たのだとリッカートは解釋する。さうしてそれだからこそ「ファウスト」の悲劇は成立すると彼は主張する。實際ファウストがこの言葉を語り終ると共に死ぬところを見れば、それをただ老齡の故の死が偶然にこの機会に合致したのだと解することは、作者の意圖に反するであらう。作者が刹那に止れと呼びかけたこととファウストの死との間に何等かの必然的連關を見せてゐることは疑ひ得ない。併しその連關は果してメフィストとの賭に敗けたところにあるであらうか。ファウストはメフィストとの約に従つて自殺したのではない。又メフィストがその権利としてファウストを殺したのでもない。彼は明瞭に自然に死んだのである。メフィストがその前に彼の墓穴を掘らせるのはたゞこの自然の死を豫知したのである。此の如き死の必然性はたゞ神の意志によつてのみ可能であるであらう。ファウストの死がメフィストとの賭の賭物になることは、前にも云つたやうに(第四節註C)「ファウストが自殺するかメフィストが彼を殺すか」といふ意味に於いてのみ成立しなければならぬ。事實となつて現れたところは兩者の孰れでもなかつた。故にそれはメフィストと勝敗を争ふ賭そのものとは直接の關係を持つてゐないのである。我々は寧ろファウストがあゝの言葉を發すると共に、神が彼に死を送つたと解すべきであらう。

メフィストの賭の成行に就いては——兩者の豫想しなかつた第三の結果が発生したためにこの賭は完全な意味では成立しなかつたといふのが正當である。若しそれが成立してゐれば、ファウストが敗けたといふことは直ちにメフィストが勝つたことを意味しなければな

らぬ。併しこの賭でメフィストが勝つたといふ人は誰もゐない。メフィストが勝たずにファウストが負けた、こんな判決が下され得るといふことは、既にこの賭が完全に成立してゐなかつたことを意味するに過ぎないのである。

併し實質に於いては明かにファウストが勝つてメフィストが敗れた。それは彼等の愚かさの故に豫想の及ばなかつた第三の場合を除くれば、兩者の事實上争つた點に於いては、結果はメフィストの云つたやうにならずにファウストが云つたやうになつたからである。換言すれば、ファウストは最後まで樂観をして旨がつて塵を喰ふ男とはならなかつたからである。この結果によつて、メフィストはファウストとの賭に負け、又主との賭に敗れる。彼の敗北は完全である。

かくてファウストはメフィストに勝つた。それならば神は何故にこの勝利者に、彼がメフィストとの賭に當つて發した言葉が充されると同時に死を送つたか。何處にファウストの悲劇があるか。それはあらゆる瞬間の美しさを永遠に償ひするといふ意味に於いては否定するファウストの愚かさの破綻にある、と云ふよりはかう云ふ考へ方の破綻にある、と云ふよりは寧ろこの考へ方に従ふ生き方全體の破綻にある。これはファウスト自身が最後に至つて認めざるを得なかつたやうに、冒瀆の言葉である。「俺が嘲笑の中に搜り入り、冒瀆の言葉を以て自分と世界とを呪ふ前には、俺も亦それ自然の前に立つ男一匹であつた」(一四〇八―九句)。この冒瀆の言葉によつて悪魔との盟約に踏み入り、自然に逆ふ途によつて生の異常な充實を求めたこと——この點にこそあらゆる法律的論辯を離れて實の實なる彼の罪過があつた。悲劇的罪過があつた。彼が死を以て償はなければならなかつたのはこの罪過である。彼はメフィストに勝つて主の前に破れたのである。テイタニスムスの破綻——リツカートに云はせれば超人主義(Ubermenschen)の破綻——此處にこそファウストの地上生活の悲劇があつた。私はこの點に於いてブルダツハヤリツカートの解釋に全然同意する。たゞそれはメフィストとの賭に敗れたといふ意味ではない、彼はメフィストに勝つて主の前に敗れたのである。この點は繰返し明かに記憶して置かなければならぬ。

彼はそのテイタニスムスによつて大膽不敵にその飽くことを知らぬ暴風の生涯を勇敢に送つて来た。そのためには彼は悪魔を盟友とすることをさへ恐れなかつた。この生活によつて彼は確かに向上する、彼は主の所謂證明の境に歩一步攀ぢのぼつて来る、感情が一切だの立場から、事業が一切だの立場に發展して来る。しかし彼のこの勇敢な生活には、出發點の誤謬から来る暗點がどうしても纏りついて離れなかつた。悪魔の臭ひが身邊に漂ふことを如何ともすることが出来なかつた。さうしてこの出發點の歪みが最後にファイルモンとパウチスとの事件によつて焦點に於いて示される。彼は愛の來襲をその勇猛心によつて追拂つたが、それは愛を徹底的に處理し得たのではなくて、たゞこの度のところ、強力を以てそれを拂ひ退けたのである。彼が悪魔を伴侶とするテイタニスムスの立場に立つ限り、愛の再來襲は時を定めずやつて来るであらう。彼が明澄の境に踏入るためには、もう一つの關門を打開しなければならぬ。彼の從來の生活はこの關門に逢着して行詰つた。彼の生活にはもう一つの轉向が要求される。この轉向にとつて必要な過去の罪過の償ひ——この償ひとして彼は主

の手から死を受取るのである。

その生の最後に於いて、ファウストの生涯はどういふ位置に立つてゐたか。彼の事業は着着として進行する。事業の遂行に従事する彼の心境も次第に靈化の度を増して、遂に自由な土地の上に自由な民と住みたいといふ最高の段階にさへのぼり詰める。彼の心は、止まれ、お前はいかにも美しいからと呼び出さずにはゐられぬ最高の刹那の瞥見をさへ許される。この意味に於いて彼は事業は一切だといふ立場を最後まで行き盡したときへ云ひ得るであらう。併しこの事業の生活は常住に「憂」の來襲の危険に晒されてゐる、彼の身邊には惡魔の焔硝臭きの臭ひが常に低迷してゐる。さうして彼が一切の希望をかけてゐる埋立王國の將來さへ、實はメフィストの破壊計畫の視ふところとなつてゐるのである。ブルダツハがこの破壊を豫定の事實のやうに解してゐるのは、多分ファウストの墓穴の前で盲目のファウストに向ひ合ひながら、メフィストが傍白で云ふ言葉に基いてゐるのであらうが——お前の工事もただ俺達のための無駄骨折だ、それは水の惡魔の大宴會の準備に過ぎない、あらゆる道に於いてお前達は敗北だ、四大は俺達と盟約してゐる、破壊が萬事のおしまひだ」と彼は云つてゐるのである——これはメフィストの例の誤算に終るべきか、事實彼の云ふ通りに實現されるであらうか、孰れとも未決の豫言である。併し兎に角彼の王國も亦、危険に取巻かれてまめやかな年を送る、信賴に充ちた不安とは全然異つた意味に於いて、荒廢と沒落との危険に晒されてゐるのである。——彼の生涯の最後はこのやうな状態にある。このやうな状態に於いて彼は百歳の壽を終るのである。

彼の死は彼の悲劇的罪過の償ひとして、彼が主の手から受取るところである——かういふのはその死が責罰であり復讐であり主の怒であるといふ意味ではない。「ファウスト」の主は凡そこのやうな怒を含み、このやうな責罰を加へるやうな神ではない。それはファウストの一つの段階の卒業を意味する機会が與へられるのである。主はファウストに、美しき瞬間の何であるかを悟らせるまでに彼の地上の生活を導いて來た。今はこの地點まで向上する間に彼に附着して來た色々の汚れを洗ひおとすために、彼の生涯に一つの轉機を必要とする時期である、彼は今や完全にメフィストと絶縁しなければならぬ。さうして死がこの絶縁の機会を提供するのである。主の導きの手は彼の死後にも繼續する。我々にとつて必要なのは、彼の死が彼の不滅の靈魂の生涯に於ける一つの危機を意味し、この危険を通して最後の「天上への途中」の齣に繋がつてゐることを忘れぬことである。ブルダツハが個人の靈魂の不滅の信仰はファウストの救ひの根本假定であるといふのは、我々も亦深く同意するところである。

故に戯曲「ファウスト」の人生觀上の立場は、事業が一切だの立場に於いて終局するのではない。この立場も亦地上生活の最後に於いて清算されなければならぬ。さうして作者ゲテは實際この立場を劇的に清算した。さうして全曲の冠冕として最後に來るものは、愛が一切だ」(Die Liebe ist alles)といふ眞理でなければならぬ。リツカートのいはゆる「愛の神祕主義」(Eotisches Mystik)でなければならぬ。この立場は最後の齣に於いて、美しく、和かに、假に融けた光の温かさを以て、紛ふ方なく宣べられてゐる。作者はこの立場からテイタニスムスの超克

を全くする。あらゆる熱と輝きと力を以てしても猶 *Caritas* の清澄を知らなかつたファウストの一生を審いてゐる。彼の一生はテイタニスムの中に芽生えて榮えて熟したあとで、自然にその殻が破れて愛の福音の中に包まれ、流れ込み、融けて行くのである。

グンドルフはこの點を攫み損つた、さうしてこの結末を *Unfaustisch, ungoethisch* であるといふ。この非難は固より彼に始つたものではなく、*Fulrich Theodor Vischer* を先頭として寧ろ『ファウスト』に對する輿論的批判とも稱すべきものであるが、若しファウスト的、ゲーテ的といふ言葉がテイタニシテ的であることを意味するならば、固より『ファウスト』の結末が非ファウスト的、非ゲーテ的であることは何の疑ひもないであらう。問題はファウスト的、ゲーテ的、即テイタニシテ的と見る前提そのものにある。尤もファウストだけに就いて云へば、彼の性格がテイタニシテ的であるといふことには多くの異議がないであらう。併しゲーテその人の生涯はこのテイタニシテ的なものを抜け出るところに畢生の汗を搾つたのではないであらうか。『ファウスト』に於いては、主人公を所謂ファウスト性から一步踏み出させるところに彼の最終的目標があつたのではないであらうか。この努力、この懸命の勞苦を理解し同情することなしには、單に『ファウスト』を攫み得ぬだけではなくて、又ゲーテその人の全生涯を一つのものとして理解する途をも失つてしまふであらう。グンドルフの頭の良さを以てしても、晩年のゲーテを理解する上に於いては、多くの深刻な缺陷を暴露する。彼はあまりに若きゲーテのテイタニスムに捉はれ過ぎ、あまりに晩年のゲーテの *Gebheimthickheit* (秘密顯官性) に瞶き過ぎる。少しく極言すれば、彼は、ゲーテは時としては非常な天才で時としては仕様のない俗人だと云つ

たといふマルクマと共に、結局一つの全きものとしてのゲーテを理解し得なかつたことを、彼自身の恥辱の證據として告白してゐるときへ云ひ得るであらう。

ファウストのテイタニスムは「愛は一切だの世界に攝取されることによつて超克される。併しそれは彼の百年の生涯が無用だつたとも無意味だつたとも、振りかへして捨てらるべきものだとも、云ふのではない。彼は天上の愛の世界に於いて先づ幼兒の靈によつて地上の垢を洗ひおとすことを教へられ、次には贖罪の女醫でグレイチヒェンと呼ばれし者によつて次第に天上の高みに牽かれ、導かれる。併し彼の成長の速さはその地上生活に於ける多くの準備によつて彼等の眼を驚かすほどのものがあつたのである。

(b) リッカートはこの點に於いては私と正反對の立場に立つ。彼に従へば、過ぎ去つたと、馬鹿な詞だの一節に、メフィストはその虛無主義の本體を示現する。ゲーテの惡と惡魔とは、他の既成宗教のやうに積極的存在を持つてゐるのではない。このことがこの一節によつて極めて明かにされてゐるといふのである (*Stell's Faust, S. 400 ff.*)。併し此點に就いては今深く彼と争ふ必要を認めない。彼のやうな解釋も亦成立し得るであらう。メフィストの志すところは、凡そ存在の否定であるか、神性を否定せる存在であるか。これは解釋者の哲學的立場によつて色々に相違し得るであらう。この問題に深入することを私は他の機會に期する。たゞ彼の志すところを後の意味に解するにしても、彼が「否定の靈」であることは依然として矛盾しないと云ふに止めて置く。私がこの白に對して興味を感じる點は、寧ろその中に響いて来る哀歎的な調子である。私はこの白の中にファウストに對するメフィストの弔辭を感

ずる。さうしてこの弔辭を最後の神祕の合唱と對照して二つの立場の相違の鮮かさに心を打たれるのである。

(c) この哀願の對象をファウストと見るのは私の大膽な假説である。大多數の註釋は皆これをグレイチヒエンのことと見てゐるらしい。この場になつて新しくグレイチヒエンのために宥恕を請ふ理由の解し難さに、リツカイトはどうかしてこの中に「ファウストをも亦含めて解することを試みる。彼に従へば、グレイチヒエンがファウストの靈を導きのぼる許可を茲で贖罪の女達が聖母に請ふのだといふことになるのである(Goethes Faust, S. 490ff.)」註釋家がこれを端的にファウストの靈のための祈りと解することを躊躇するのは、唯一たび自ら忘れしのみにて過ちすとも自ら悟らざりし」といふ言葉が、如何にしてもファウストに當て嵌め得ないと感ずるからであらう。併し問題をファウストとグレイチヒエンとの間の情事に限つて見れば、グレイチヒエンに就いて云ひ得ることは又ファウストに就いても云ひ得ないであらうか。情事に對する本氣さから云へば、ファウストも亦無責任な薄情な心からこの關係に踏み込んだのだとも云へないであらう。又全生涯に就いて云はれた言葉とすれば、ファウストの唯一の最大の根本的の過は、メフィストと盟約してその生涯の方向を自然に(神に)背く方にとつたことである。さうしてこれが過であつたことは彼が生涯の最後に到つて漸く曉り得たところである。悔いを知ることの極めて少きファウストの心を、悔いを知らぬ心の罪クリムナなさいの方面から見れば、この贖罪の女達のやうに記述することも亦出来るであらう。兎に角贖罪の女達の美しい祈が直接に、今や下界から昇つて来るファウストの靈に關するもの

とすれば、この齣の劇的集中は非常に高められる。

(d) この合唱については多くの補説せらるべきものがある。併しそれは獨立の論文を必要とする。一體に最後の齣の解釋については、リツカイトの『ゲーテのファウスト』とブルダッハの『ゲーテのファウストに於ける宗教問題』とが多くの導きを讀者に與へてくれるであらう。

ダンテの『神曲』とニイチエの『ツアラツストラ』

題して Dante の *Divina Commedia* と Nietzsche の *Zarathustra* と云つても、固よりこの二つの作品を全體に涉つて比較しようとするのではない。私は唯或る一つの點に就いて兩者の異同を考へて見たいと思ふのである。それもニイチエの事に就いては、嘗て少しく書いたこともあり、今許されてゐる時間の制限もあつて、その方の問題に深入りすることは今は割愛しなければならぬ。私の計畫は、ダンテの神曲の中からある一點を抽出して、その絲をニイチエのツアラツストラに持つて行つてこれを繋ぐことである。これが出来れば、私はそれで満足する。従つて本論の主なる問題はツアラツストラではなくて、神曲である。

然らば私が兩者を比較して見ようとする一點とは何であるか。それは罪惡に對する兩者の態度である。ダンテの神曲は罪惡に對してどんな態度を採つてゐるか。彼の罪惡に對する態度の中に、ニイチエの *Vornehmheit* (高貴) の道德と共鳴する或點があるかないか。若しあるとすれば兩者の關係は如何に考へらるべきで

あるか。此等の點を考慮して見ようと思ふのである。

云ふまでもなく、ダンテの神曲は、表面上、彼が地獄(Inferno)と煉獄若しくは淨罪界(Purgatorio)と天國(Paradiso)とを旅行した旅行記である。而もその地理は、極めて精細な測量のよく行届いた地理であつて、例へば地獄の第八圈チエルクキヤの第九囊セルラは周圍二十二哩、その第十囊は周圍十一哩、直徑半哩と云ふことまでわかつてゐるのである。今その細部に關する點は暫く問題外に置いて、彼が地獄と煉獄と天國との位置を定むる根據は何處にあるか、又地獄に於いてその深淺を分ち、煉獄に於いてその贖罪層の高低を區別する原理は何處にあるか。一言にして云へば、それは神からの距離によつて定まるのである。精神的に神から遠い者ほど、地理的にも神から遠い處に置かれる。ダンテに従へば、人間の魂は本來神から出た者として其處に特別の妨害がない限り、神に復るのが自然である。併し此處に特別の妨害がない限りといふのが非常な條件であつて、その原則が事實上現實の世界に行はれ難いことは、恰も物理学上、一旦運動を始めた物體は、特別の事情なき限り、永久にその運動を繼續するといふ原則と同様である。物理世界に於いてこの原則の實現を妨害

する事情が殆んど常に存在するが如く、心靈の世界に於いても、神への復歸を妨げる事情が極めて多くの場合に人間を神から遠ざけてゐる。然らば心靈の世界に於ける特別の事情とは何であるか。それは罪である。罪惡が人間の靈魂を重くして、神の御座まで浮び騰ることを妨げ、これを光の暗い境に彷徨させてゐるのである。かくて罪ある靈魂は、その罪の重さに従つて、彼の罪に自然な居處を求め、人の靈魂は、その罪が重ければ重いほど神に遠い居處に置かれ、その罪が輕ければ軽いほど神の御座に近い處に置かれる。天國、煉獄、地獄の三界に於ける靈魂分布の原則は、斯の如くにして確立するのである。

ダンテの地理學に従ふも地球は圓球である。この圓球の北半球は私達の住む陸地であつて、その中央にイエルサレムがある。北半球の地殼の下、イエルサレムから地球の中心にひかれた一線を軸にして、一つの漏斗狀の大坎があり、永遠に呪はれた靈魂は、その罪の重さに従つて地獄前界アインフェルノと次第に降り行く九つの圈の孰れかに置かれる。地球の中心が最も神に遠い處であつて、其處に置かれてゐるのは魔王ルチフェロである。さうしてこの大坎の全體が即ち地獄である。更に細路

を傳つて地心から南半球に昇れば、其處は一面渺茫たる大海であつて唯エルサレムと正反對の位置に、煉獄の山が聳えてゐるのみである。この山の傾斜は麓に降るに従つて峻しく——ダンテがその登攀を始めたとき、それは四十五度よりも遙かに急であることを發見した(煉獄第四歌四十句以下)——頂に近くに從つて次第に緩傾斜となる。最初の急坂が煉獄前界であつて、愈々煉獄の門を潜れば、その上は次第に昇り行く七つの層にわたれ、救に入るべき魂は其處に教會の七つの主罪を贖ふ。山頂は即ち地上天國であつて、贖罪を了へた靈魂は、其處から天國への飛翔を始めるのである。さうして天國はこの地球を繞る九つの天と神の御座なる第十天とからなつてゐる。ダンテが地上天國で從來の案内者 *Virgilio* (ヴァージル) に別れ *Beatrice* の案内によつて天國旅行を始めるとき、彼は自ら知らぬ間に自然に身體が天に向つて浮び登ることを怪み、ベアトリイチェの顔を見ながらその理由を尋ねる。そのときベアトリイチェは憫みの吐息をつき、熱に浮かさるゝ子を見る母の如くにダンテを見ながら、その理由を説明して曰ふ——心靈界に於ける重力の法則は、泛び上るのが當然である、罪を淨めた靈魂が天に向つて昇り行くの

は、水が山から流れ落ちると同様であるのでありと。此處にダンテが三界を區別する原則がある。又それ／＼の境に於いて上下の段階を差別すべき根據がある。

二

若し宇宙の構造と靈魂の分布とが上述の原則に従ふものとすれば、特に罪惡の巢窟たる地獄を旅行し記述する者として、ダンテが各圈の罪と罪人とに對してとるべき當然の態度は如何なるものであるか。それは地獄の下層に降るに従つて輕蔑や憤怒の感情が正比例をなして深くなつて行くことである。若し地獄の下層に居る者ほど神から遠ざかつてゐるとすれば、さうして詩人ダンテは神の正義を體して罪惡の國を敘述してゐる者とすれば、彼の態度はこれ以外にあるべき筈はないのである。尤もこの場合には、ダンテの地獄旅行は、始めから無過失な成熟者としての旅行ではないことを、眼中に置く必要があるのは勿論である。ダンテの靈魂はその旅行をしつゝ、次第に成熟する(この立場からダンテの神曲を觀察したものにフリッツ・ケルンの『ダンテ神曲入門』がある、卷末の附録を參看せらるれ

は幸ひである。従つて未成熟なる旅行者ダンテには、神の正義から見て許すべからざる私情や感傷の爆發があり得る。併し自然的理性の代表者としてダンテを導きつゝあるギルジリオの態度と、旅行者としてではなくこの旅行を報告する詩人としてのダンテの態度とは、此の如き過誤を許さるべきではない。旅行者ダンテの個人的感情は兎に角、詩人ダンテが地獄に墮ちた靈魂に對する批判に於いては、それは暗黒の國に降下するに正比例して憤怒と輕蔑との度を増さなければならぬ筈である。併し事實は果してさうなつてゐるかどうか。此處に吾々の考へなければならぬ問題がある。

固よりこれを大體からのみ觀察すれば、旅行者ダンテの態度も、詩人ダンテの態度も、地獄の下層に降るに従つて峻嚴を加へると云ふことが出来るであらう。併し詳しく見ると、吾々はこの原則だけでは到底ダンテの態度を説明するに足りないことを發見する。彼は時として上層にゐる者に對して猛烈な輕蔑を浴せかけ、之に反してその下層にゐる者に對して憐憫や同情や時としては尊敬の情をさへ寄せてゐる。而もそれは上層にゐる罪人と下層にゐる罪人とに對してさうであ

るばかりではなく、上層の罪と下層の罪とに對しても、時としてこの態度の交錯がある。さうしてこれは過ち易き旅行者ダンテがさうであるのみではなく、案内者ギルジリオも詩人ダンテも同様なのである。かくて吾々は、神曲を読むとき、明暗陰影の交錯せる感情を経験しつゝ、地獄旅行を終へることが出来る。これは詩的見地から見れば、極めて効果の多い交錯である。下層に降れば降るほど一直線に憤怒輕蔑の情が昂進するだけでは、それは餘りに單調に失するであらう。併しこれを論理的見地から見るとき、地獄の深さは神からの遠さを代表してゐる以上、ダンテは何處から此の如き明暗の交錯を持來すべき權利を獲るか。それは結局ダンテの宇宙論の根柢をなす立場を裏切ることになる虞がないのか。

三

この問題に對する解釋を求めするために、吾々は暫く神曲の解釋法(Erklärungsmethoden)について一考しなければならぬ。神曲の解釋法に就いては、ダンテの保護者の一人にして當時の名君なるCan Grande della Scalaに『天國篇』を獻する書に於いて、

ダンテ自身がその指針を與へてゐる。その言に従へば、この作は單一の義を持つてゐるのではなくて多義 Polysensum を持つてゐるのである。さうしてその一つはそれが文字に依つて持つところの意味であり、もう一つはそれが文字に依つて暗示されるものによつて持つところの意味である。前者の意味に於いては、それは靈魂の死後の状態を敘述する、これに反して、後者の——アレゴリカル寓喩的の——意味に於いては、此詩の對象は人間である、彼がその意志の自由による善行と罪惡とによつて、神の正義から如何なる報償と責罰とを受けるかである。さうしてダンテは同じ書の中でこの詩の目的は、フィニクス此世に於ける生者を、パニシムス慘苦の状態から遠けて、福祉の状態に導くことであると言つてゐる。

此等の言葉によつて明かであるやうに、神曲は死後の状態を敘述するといふ文字通りの意味だけを持つてゐるのではない。それは生前と云はず死後と云はず凡そ善と惡とに伴ふ報償と責罰との大法を明かにせむとするものである、さうして、此によつて「此世に於ける生者」に悔惡遷善の志を起さしめむとするのである。併しこの故を以て、神曲は寓喩的の意味のみを主とするものであると解するのも、

恐らくは當らない。神曲は、此の如き道德的眞理を寓するために考案された複雑な大仕掛けな譬喩に止るのではなくて、又眞面目な「言葉通り」の意味を持つてゐると思はなければならぬ。此作が抽象的眞理を表現するための巧妙な作り話ではなくて直ちに宗教的靈視キリシヤンの性質を持つてゐることは、全體の調子がこれを證明するのみならず、吾々は又個々の部分によつてもこれを立證することが出来ると思ふ。その一つの證據とすべきは、彼を第七圈から第八圈に導いた怪物 ケリオン Cerion (Geryon) の出現や、彼が第八圈第九囊に於いて見た ベトラン・ド・ボーン Bertan de Born が胴體のみにして斬られた自己の首を提灯の如く携へ行く状態を敘述するとき——凡て此の如きありさうにもない事實を敘述するとき、ダンテが人智を超越して「かく定め給ふ者」を證人とせむとすることである。單に讀者の信を買はむがためにする此の如き狡猾手段は、ゲーテのやうな人ならば微笑しつゝ、これを敢てするかも知れない。併し自らこれを見たと思はせしめて單純な自己の作り物語のために神を證人に呼ぶことは、中世の詩人ダンテが敢てするところではないであらう。吾々は此點に關してダンテ自身の證言をそのまゝに信じなければならぬ。神曲には單義な

らずして多義あることと(此を寓喻的の意味にのみ解するも亦單義に解するのである)文字通りの意味も寓喻的の意味も共に彼にとつては眞面目なものであつたことを信じなければならぬ。(恐らくダンテの死後、彼の不滅の靈は、嘗て地獄にゐると信じた靈魂が煉獄にゐるのを見、又煉獄に於いて見るべく豫想した靈魂を其處に見ることを得なかつたために、最初の間は怪訝の情に堪へなかつたであらう。)問題はこの兩様の意味が如何に、さうしてどれだけの程度に、兩立するかにある。

この二つの意味は、それが罪惡とその報償との關係を一般的に定立する意味に於いては——換言すれば、人が甲乙丙丁の罪を持つてゐる限り、彼はこれに相應する如何なる内心の苦惱を荷はなければならぬかの關係を指示する意味に於いては、固より兩立する。併し寓喻的の意味から移してこれに實在的の意味を與へむとするとき、吾々は其處に少くとも二つの新しい條件が加つて來ることに注意しなければならぬ。その一つは地獄そのものの永遠性である。吾々が或る罪惡の状態にゐる限り、吾々には斯の如き報償があるといふことだけではなくて、吾

吾の間には永遠に互つて其處から脱却することが出來ない罪惡があるといふ斷定である。その二つは一つの著しい罪はその罪人の價値を全體に涉つて決定するといふ斷案である。例へば邪淫の罪を冒す者はこの罪によつてその人格全體の神からの距離が測定されると云ふ斷案である。この二つの困難は單に寓喻として見れば問題とするに及ばないが、それに實在的の意味を與へようとすれば、直ちに吾々の疑問を誘起して來る。

四

第一の點は、吾々の現在の問題に直接の關係がないから、今は一言するに止める。有名な地獄の門の銘に従へば、地獄は永遠にあるものである。而もこれを造れるは神の智、神の正義のみではなくて又神の愛である。併し永遠なものとしての地獄の存在と神の愛とは如何にして兩立することが出来るか。恐らくこれは私がまだ宗教の秘義を知らないためかも知れないが、少くとも現在の私にとつては永遠なものとしての地獄の觀念は神の限りなき愛と矛盾する。永遠の地獄と永遠

に呪はれた者としての地獄の罪人とを必要とするのは、神の愛が限定されてゐるからである。尤も此處に云ふ永遠性とは人の罪惡とその責罰との聯關の超時間的普遍性を意味するものとすれば——換言すれば、吾々が罪惡の状態にゐる限り、何時何處にあつても地獄の苛責を脱れることが出来ないといふ大法の永遠性を意味するものとすれば、一旦地獄に墮した者が悉く救ひ上げられる時が來ても、從つて地獄といふ國が全然住民なきに到る時が來ても、地獄の永遠性は寸毫も害はれないであらう。この意味に於ける地獄の永遠性ならば、それは吾々が理解するを得ずして而も實證によつて承認せざるを得ぬ現前の事實に屬する。さうして地獄は永遠でも地獄の住民が早晚悉く救はれ得る限り、神の限り無き愛を信することは吾々にとつて左程困難なことではない。併し地獄篇の全體によつて明かであるやうに、ダンテの地獄は單にこの意味に於いてのみ永遠なのではない。それは時間的の意味に於いても永遠である。地上の生活の最後に於いて、基督教の意味に於ける希望と悔悟とを知るを得なかつた者は、特別の例外(アダムやノアや其他)を除けばその後永遠に互つて天國を見ることが出来ないのである。従つて

ソクラテスやプラトンや又は洗禮を受けなかつた子供の如き者さへ、永遠の時間を通じて地獄の第一界に止らなければならぬのである。併し私に、單に基督以前に生れたといふ故を以て、ソクラテスやプラトンをさへ救ふことが出来ないやうな神の限りなき愛を信することが出来ない。而も例外としてアダムやノアをば救ひながらソクラテスやプラトンをその中に加へなかつたやうな神の愛の公正を信することも出来ない。況して神は煉獄の諸靈には死後に於ける淨罪の修業を——換言すれば死後に於ける人格生活の發展を許してゐるのに、地獄の諸靈には意志の方向轉換を許さうとはしないのである。私は以上色々の意味に於いて、地獄をダンテの意味に於いて永遠なものに造つた神の愛を信することが出来ない。私は茲に、現世の生活に重大な責任を感じさせるための教訓的な威嚇的な作り物語としてその心理的成立を推測する以外、永遠の地獄の意義を理解し兼ねる者であることを告白しなければならぬ。私は寧ろ *Feolucht* と共に信せむことを欲する、人間の永遠にして不滅なる部分は、唯彼にある眞と美と善とのみである。さうして若し其等のものの芥子粒でも彼の中にあるならば——全然それを缺く

者はありはしないだらう——結局それは、第三段(死後の生)に於いて、唯惡のみを憐れずところの人生の淨火によつて、穀殼や鐵滓から淨められて、殘存するであらう。さうして縦令晩いにもせよ矢張成長して立派な樹になることが出来るであらう。『死後の生活について』と。かう信ずることは、吾々を奴隸的恐怖から解放して宇宙の造り主と和がしめる力となるであらう。併しそれは決して現世の生活に對する責任感を弛緩させることにはならない。神の限りなき愛を信せむとする限り、私にとつては地獄は淨罪の最低の段階としてのみ可能である。

併しこの點は吾々の現在の考察にとつて重大な點ではない。重大なのは、地獄をダンテの意味に於いて永遠であると假定するにしても、人間の靈魂を地獄に置くか煉獄に置くか、若くは罪人の靈魂を地獄の何處に置くか、これを決定する根據如何といふ問題である。若しダンテの地獄をアレゴリカルにのみ解すれば、これは固より簡單な問題である。このとき吾々にとつて重要なのは罪人ではなくて罪そのものである。罪そのものとその報償との間の一般的關係である。罪人は唯この罪の例證として、その生涯中の有名な挿話に従つてこれを各圈に配置すれ

ばそれでよいのである。この意味に於いて例へばフランチェスカを邪淫の地獄に置き、ウゴリーノを賣國奴の地獄に置くことは、必ずしも此等の罪人が實際邪淫若くは賣國奴の地獄に墮ちてゐるといふ主張を含まない。それは唯彼等の人格の一面に此の如き罪過がある限り、彼等は此の如き内心の苦悶を経過した——若くは經過しつゝあることを意味するに過ぎない。一人の全き人としての彼等の運命はおのづから別問題である。併しダンテが地獄の罪人を取扱ふとき、彼はこれを此の如く抽象的に、此の如く一面的に取扱つてゐるのでない事は云ふまでもない。彼は罪人を——一人の全き人を、その罪の故にそれ〴〵その罪に相應する地獄に墮すのである。さうしてその人の全生活をその罪の故に苦惱させるのである。其處に神曲に盛られた感情の深き力がある。彼の憤怒や輕蔑や憐憫や同情を白熱の度に燃え立たしめる原動力がある。地獄旅行に際して彼の體驗するところが、單に一般的な罪惡によつて喚起される一般的な感情に止らずして、一つの罪によつては測り悉さるゝを得ぬ罪人の個性に對する複雑な多様な感情となり得たのも亦この事情に基いてゐる。これは神曲を讀む者の見逃すべからざる

着眼点である。併し此の如き詩的の長所から、ダンテの地獄を承認するための理論的の困難は、おのづから湧いて来るのである。

五

然らばその困難とは何であるか。それは、其人の犯せる一つの罪が神から遠かつてゐる距離を以て、その罪人の人格の全體が神から遠かつてゐる距離を測定する根據は何處にあるかといふ問題である。人間の行爲は固よりその人格の一つの發現である。その限りに於いては行爲は人格の證明である。併し一つの行爲は、それが如何に顯著なものであれ、人格全體の證明とすることは出来ない。個々の行爲の間に就いて云へば、其處にはその人格の根柢から必然的に湧いて來たものと、偶然の事情に誘起されたのが、その社會的結果によつて重大になつたものと、の差別がある。人格全體の善惡を證明する價值に於て兩者の間に非常な逕庭があるのは固より當然である。さうして如何に人格の根柢から必然的に湧いて來た行爲と雖も、それは唯、或物があることを證明するに止つて、それ以外には何物も

ないことを證明するに足りないことは云ふまでもない。故に人の行爲を證據として人格全體の價值を測定することは、個々の場合に於いて、行爲と人格との聯關の必然性の程度について、極めて細密な洞察を要する問題である。さうして如何に細密な洞察を用ゐるも、それは結局不完全な人格測定法である。故にニイチエの世俗に激する言葉に従へば——「成績は常に最大の虚言者である——さうして「仕事」そのものも亦一種の成績である。大政治家や征服者や發見者は、見わけ難きまでに自己の制作物の中に覆ひ隠されてゐる。藝術家や哲學者の「仕事」があつて始めて、それはこれを拵へた人を、これを拵へた答の人を、造り出すのである」『善と惡との彼岸』二六九。

或人は、其罪を憎んで其人を憎まず」と云ふ東洋の言葉と全然同じ意味のことを云つてゐる Convivio (饗宴) の詞を引いて、ダンテが地獄に於いて責めてゐるのは、罪であつて罪人ではない、罪人に對しては、彼はその價值に従つて、同情を寄せたり憐愍を催したりしてゐるのであると云ふかも知れない。併しかく答へることによつて、吾々は又最初の困難に復歸しなければならぬ。罪と罪人との區別をそん

なに明瞭に認めてゐるならば、彼は何故にその罪に相當する責罰を直ちにその罪人の全體の永遠の運命に適用するのか。彼が感情の上で認めてゐる罪人の「價值」はこれと神との距離を決定する上に於いて何の影響をも持つことが出来ないのか。神との距離を決定する上に於いて何の影響をも持つことが出来ないやうな或性質が、如何にして人間の「價值」を構成することが出来るか。又、其罪を憎んで其人を憎まず」といふ人間界の道德は何故に神の限りなき愛に適用し得ないのか——此等種々の疑問は當然に頭を擡げて來なければならぬ。その罪を憎んでその人を憎まないのは一部分のみを見て全體を妄斷しないための、極めて殊勝な心掛けである。然るに吾々の現在の問題は正に罪人の問題である。一人の人格の全體の、而も永遠の運命を決定せむとする問題である。一人の人を永遠の祝福に到る道に送るか永遠の呪の國に投ずるかの境目である。故にこの場合に於いては特に、神も吾々も、その一つの罪によつて其人の全體の價值を斷すべきではないと思ふ。その人格の價值を構成するあらゆる要素を計算の中に入れて、始めてこれと神との距離を定め、この魂に相當する地方ロカリティを決定すべきであると思ふ。それ

はある定められたるロカリティに置いた後に、これに對する旅行者の同情や憐愍や輕蔑や憤怒の感情の差別によつて、その罪人の人格的價值の差等を示されるだけでは足りない。苟も或點に於いて價值ある人間は、その價值相應に神に近いと、ころに置かれなければならないのである。此場合に於いてこそ罪の輕重は罪人の價值の高下と嚴密に並行しなければならないのである。故にダンテがその地獄に實在的の意味を置いて罪人を此處に投じてゐる限り、さうして人間の靈魂と神との距離をその靈魂の罪の重さによつて測定してゐる限り、彼が地獄の深きところにある魂に對して、より淺きところにある魂以上に憐憫と同情とを寄せる權利は、罪と罪人とを區別することによつては生じて來ない。何となればこの場合、罪と罪人とを區別することそのものが許さるべからざることであるからである。罪と罪人とを區別しながら、その一つの罪のみによつて罪人のあるロカリティを定めることは、それはその罪によつて人を憎むといふ神らしくも人らしくもないことであるからである。罪によつてその罪人を地獄に送るのが至當なのは、嚴密に罪と罪人とを區別し得ない場合に限られてゐる。換言すれば、その罪が嚴密に

その罪人の全體の價值を代表する場合に限られてゐる。

併し前に述べたやうに事實上ダンテは罪と罪人とを區別して、その「罪」によつて地獄の位置の深淺を定め、又「罪人」の價值によつて憤怒と輕蔑と、同情と憐愍との態度を異にしてゐるとすれば、この場合に於いて可能な説明は恐らく唯一つあるのみである。それはダンテの心を支配する標準が實際二つあつて、彼はその一つによつて神と人間との距離を測り、他の一つによつて憤怒と輕蔑と、同情と憐愍との主觀的態度を決定したと見ることである。彼が哲學的神學的承認を與へて宇宙構成の原則と見た神の掟の道德だけでは實際彼が人間を評價する立脚地の全體を悉すに足りなかつた。彼が一個の人格として人間を評價してゐる實際の標準の中には、彼が神の座と地獄との距離を測定する標準として採用したものの中には入りきれずにはみ出した或者がある。このはみ出した標準は、旅行者並びに詩人ダンテの主觀的態度を決定する根據として、極めて直接的詩的表現を得る。それが明暗陰影の交錯として、必ずしも地獄の深淺と並行せずに明滅する感情の波である。ダンテはこの隠れたる標準を適用する權利を、彼の哲學若くは神學系統

の中ではなくて、その人格の中に持つてゐるのである。

併しこの隠れたる標準も、早晚哲學的承認を要求せずにはゐられない。この標準が承認せられるとき、神との距離によつて定められる個々の靈魂の等級段階は、どうなるであらうか。それは少くとも空間的排列と圖式的分類とを許さぬ個別的のものとなるであらう。従つてこの方針を嚴密に徹底せしめるとき、ダンテの整然たる宇宙觀は當然に覆滅に歸する。吾々は最早、宗教的靈視の自信を以て三界の旅を歌ふ資格を喪失する。然るに未だ其處に到らぬ中間状態に於て、整然たる宇宙觀の根柢の上に立ち、宗教的靈覺の情熱を以て、神と人とのあらゆる關係を系統的に歌ふことが出来たところに、ダンテの神曲の再びすべからざる獨得の美しさがある。同時に、その哲學と神學との外に、人間の價值を測定すべき或る隠れたる、而も甚だ明白なる主觀的標準を持つてゐるところに、新しき時代に對する彼の豫言がある。前の美しさは、凡て人が靜かに神曲を讀み味ふことによつて始めて領得するを得べき研究題目であるが、後の豫言は或程度まで理論的追跡を許すところの思索の對象である。今吾々は、ダンテとニイチエとの聯絡を求めむと

する者として、考察の題目を後者に限定する。ダンテにあつては未だ十分に自覺せられぬ主觀的標準に過ぎなかつた一種の道德が、その權利を明瞭に自覺することによつて、吾々の前には新しい倫理的視野が開けて來るのである。

六

英吉利のダンテ學者 Edward Moore の “Studies in Dante” (ダンテ研究) 第二卷の中に

“Dante's personal attitude towards different kinds of sin.” (諸種の罪惡に對するダンテの個人的態度) といふ論文がある。此論文に於いて彼は、ダンテの罪惡に對する態度の中に、單に神からの距離を以ては説明し得ないやうな或物があることを認めてこれを追跡することを試みた。後にも云ふやうに、ムーアがこの或物をダンテの個人的態度に——個人的誤差 (Personal equation) に歸せむとするところに、彼と私の立脚地の相違がある。この或物の中に一つの隠されたる標準を認めむとする者として、私はムーアの研究の出發點と歸着點とに對して一種の不滿なきを得ぬ者である。併し兎に角ダンテの神曲の中にその神學と哲學とによつては説明し

得ないやうな或物があることを指摘して、私に本論の問題を暗示したのはムーアのこの論文であつた。而もムーアは單に問題を與へたのみでなくて又解釋の指針をも私に與へた。所謂「ダンテの個人的態度」を考察せむとする者は、假令細部に於いては彼の所説に満足し得ぬところあるにもせよ、大體に於いては彼の擧げた幾つかの重大な視點を無視することを許されないのであらう。故に私は、感謝の情を以て、此處に此點に關するムーアの所説の大意を摘録して見たいと思ふ——

「吾々が同胞の惡行とその種々の結果とに對して感ずる種々の感情を解剖して見るためには、アリストートルの——就中最も近代的な調子を持つてゐる彼の『詩學』の——導きに從ふに越したことがない。アリストートルがその『倫理學』及び『修辭學』で云つてゐるやうに、惡事が成功を誇つてゐるとき、吾々の感ずるものは即ち *Nigredo* である、道義的公憤である、又惡事の結果が災厄に導くとき、特にそれが急性の苦惱や壓倒的な不幸の形をとるとき、其處には正義の報復に對する満足の感情と、人間の苦惱に對する一種の同情との間に生ずる葛藤がない譯に行かない。この同情は *pieta* (哀憐) に似て而も少しくこれに缺くるところある感情である。恐

らく、アリストートルがその「詩學」に於て *Neos* と區別された意味に於いて *puXauδpoetia* (同類感) と呼んでゐるのがそれである。併しその罪が特に極悪非道であるか若くは侮蔑すべきものであるとき、同情と満足との中で満足の感情が主位を占める。さうしてその極端な場合には、それは犠牲の没落に對する全然無假借なる歡喜となる、その歡喜は *uipplis* (侮辱) の態度に於いて洩されるのである。地獄第二十歌、二八—三〇にその注目すべき一例がある。

私はこのヒュプリスと云ふ便利な言葉を、屢々用ゐることについて宥恕を請はなければならぬ、英語の中でこれと嚴密に同義の言葉を思ひ出すことが出来なからである。それは輕蔑若くは蔑視といふ内面的感情が意識的にせらるゝ、侮辱若くは嘲笑の如き外部的表出と結合せるものである (It combines the inward feeling of scorn or contempt with its outward expression in the way of something like studied insult or mockery)。これは此の如き侮辱が正當であると思惟せらるゝ場合に起り得るのである。

「この實例は聖書の中に往々發見する事が出来る。アリストートルが *μεγαλοψυχία* の

(氣品ある人) について云つてゐる言葉も略々この意味である。彼は、氣品ある人は、その敵に對してさへ、平時は激語若くは惡言を放たない、唯彼等に對してその輕蔑若くは蔑視を表出せむと欲するときには格別である、と云つてゐるのである。若し此の如き行爲が場合によつては正當であり寧ろ獎勵すべきものである、と考へなかつたならば、アリストートルは此處にこんな言葉は使はなかつたであらう。私はヒュプリスの感情若くは表出の權利を特に強調する。それは、私の追跡せむとするは墮獄の罪人に對するダンテのあらゆる個人的感情であり、その中には時として最もやさしい哀憐の感情が交つてゐるにも拘らず、更に遙かに多いのは、假借なきヒュプリスの表出であるからである。それは往々極端な常軌を逸した形式をとるのみならず、寧ろヒュプリスそのものが近代の、色彩なく、神經なき自己抑損と甚だ不調和に見えるからである。従つて次の研究は、事實上、ダンテに於けるヒュプリスの感情の優越を追跡し例證することによつてその大部分を占められるであらう。云々。

七

「諸種の罪惡に對するダンテの個人的態度」に關するムーアの研究は此の如き觀察點の上に立脚する。これはムーアのやうな發問から出發すれば、固より當然にして間然するところなきものと云ふことが出来るかも知れない。併し彼の如き心理的觀察以上に、若し云ふことを許されるならば、より深い問題の解釋を求めてゐる吾々は、少くとも二つの點に於いてムーアの所説を訂正若くは増補して置く必要を感じる。その「一つはヒュプリスその他の感情の中にダンテの個人的態度を求めるとみに止らずに、ヒュプリスその他の感情の對象の中に背後よりダンテを支配する或る隠れたる標準を求めることである。その二つは哀憐ミゼリコルディアと同類感との區別について更に深刻な考察を加へて、此處にもダンテを背後から支配する標準を捜すことである」。

一、前にも云つたやうに、嚴密にその罪惡觀から演繹することが出来ないやうなダンテの主觀的態度を、ムーアは Personal equation と呼んだ。ムーアがこの言葉

を用ゐたのは、必ずしもこれをダンテの誤謬と見るといふ意味ではないであらう。それはたゞ、これをダンテの個人的性癖や個人的傾向として説明せむとしたに過ぎないであらう。併し此の如くに観ることによつて、ムーアの觀察はその哲學的乃至歴史的ブレグナンスを失ふ。何となれば、それはダンテの個人的な問題として、その哲學的權利の問題や歴史的發展の可能性の問題と絶縁するからである。之に反して前から述べて來たやうに、私は此處に、個人的といつて了ふには餘りに必然的な論理的關係を認める。この論理的必然の將來に涉る發展を認める。従つてこれはパーソナルイクエーションの問題ではなくて、ダンテの哲學の限界とその豫言との問題である。さうして恐らくは之は又中世哲學の限界とその豫言との問題の一部分である。従つて吾々の仕事は、ダンテの侮辱ヒュプリスや哀憐ミゼリコルディアや同類感等の心理の觀察に止ることが出来ない。吾々は更に進んで、彼をして侮辱や哀憐や同類感を感じしめた對象の性質を吟味して、その中に何等か恆久コンスタントなものを捜さなければならぬ。此處にムーアのそれとは異なる吾々の研究の使命がある。

二、哀憐ミゼリコルディアと同類感との區別は、前にも引用したやうに、ムーアの既に明かに認め

てゐるところである。併しダンテの態度の中から高貴の道德を發見せむとする者として、吾々はこの兩者の差別を更に立入つて見極めて置くことを便利とするであらう。ムーアがこの區別の根據をアリストートルの詩學(第八章第二節)や倫理學(第八編第一章第三節)に求めむとする試みには——私は今この問題に立入ることを避ける——多少の困難なきを得ないが、併しアリストートルの解釋を離れても、一般にこの二つの態度の差別を定立することが出来ればそれで澤山である。吾々の現在の問題はアリストートルではなくて、人間の心であるからである。

然らば吾々は哀憐エリスと同類感トイロシトコロシテとの差別を何處に置くべきであるか。哀憐は對者の價値に同感することを條件とする同情である。同類感トイロシトコロシテは對者が凡そ吾々の同類であることを條件とする同情であつて、必ずしも彼に人間としての價値があるかないかを問はない。假令彼が極惡非道の者であつても、苟も彼が劇痛に襲はれて輾轉するのを見れば、吾々の心にはフィラントローピアの感情なきを得ないが、この感情には對者を是認する心境が缺けてゐるが故に、それはエレオスと呼ばれることが出来ない。エレオスは唯價値ある者の苦惱に對してのみ可能である。

アリストートルの有名な悲劇論に従へばそれは唯、當然以上に苦惱する者、價値ありて而も罪過ある者に對してのみ可能である。哀憐と同類感とは其中に價値の——人格價値の——見地を含むか含まないかによつて明瞭な差別を持つてゐるのである。

ムーアも云つてゐるやうに、ダンテはアリストートルの詩學を讀まなかつた。彼は又エレオスをもフィラントローピアをも共に *Pieta* (*Pietas*) と呼んで兩者を區別する言葉を持つてゐなかつた。併し彼の思想の中にこの二つの事實に對する差別の觀念があつたことは、注意して神曲を讀む人には自然に明瞭になるであらう。後にも云ふやうに、ビエタに對する詩人ダンテの態度は、神曲の或個所に於いて甚しく註釋家を惱した。併しビエタの中には哀憐と同類感との二つの意味が含まれてゐることを悟れば、彼がビエタを是認する場合と非認する場合との差別は、必ずしも戸惑ひを要するほど混雜してゐるのではないのである。大體から云へば、ダンテは罪人に對するエレオスを是認してフィラントローピアを非認する。これは冥々の間に高貴の道德を奉ずるダンテにとつては當然のことである。

が、それだけに吾々は益々この視點を見失はぬやうにしなければならぬ。この視點を見失ふとき、ダンテの主觀的態度の中にコンスタントなものを求めむとする吾々の努力は不知不識迷路の中に陥ることを免れないであらう。

以上の二點を訂正若くは増補することによつて、私はムーアの論文の紹介と批評とから離れる。以下私の述べるところにムーアの所説と一致するところが多いことは云ふまでもないが、又それと離れてゐるところも少しとしない。私は彼との異同に煩されず、自ら見、自ら考へたところを語らむことを欲する。その異同は兩者を比較して貫へばおのづから明瞭であらう。

八

「ヒュプリスは地獄の罪人に對して發せらるべき正統的感情である。地獄の罪人は既にその罪の報償を受けてゐる者であるが故に、吾々がムーアの意味に於いて公憤を發すべき機縁は既に永久に閉ざされてゐる。又罪人はその罪業のために地獄の苦に漬つてゐる者であるが故に、吾々が彼等に對して哀憐を感すべき理由

は、たゞ罪人がその罪以外に人間としての價値を持つてゐる場合に限定される。まして當然に苛責を受くべきものがその當然の苛責を受けてゐるのに、單に彼が吾々と同様の目と鼻と尻とを有するが故を以て同情するが如き同類感（同類感は神の審判を無視する單純な弱さに過ぎない。原則として云へば、地獄の罪人に對しては、ヒュプリスが劇しければ劇しいほど、吾々は神の御旨に協ふのである。この意味に於いて、地獄の深みに降れば降るほど益々昂進し行くダンテのヒュプリスは、彼の神學的宇宙觀及び道德觀と完全に一致する。其處には彼の個人的誤差を云々すべき何等の理由も存在するを得ない。若し其間に誤謬があるとすれば、それは彼のヒュプリスそのものではなくて、彼のヒュプリスの基礎となつてゐるその宇宙觀及び道德觀に何かの間違ひがあるのである。吾々に吾々の從ふべき「道」がある限り、この道を踏外した罪人に對する吾々の侮蔑は、彼がその生活を更新することによつてのみ始めて減少する。彼等の徒らなる苦惱は、彼等と吾々とを和解させる力となることが出来ない。それにも拘らず若し事實上吾々が單純な苦惱を見て何等の人格的價値なき罪人と和ぐやうな心持になるならば、それは吾々が慈愛に富

んでゐるからではなくて、吾々が不當に弱いからである、吾々が涕泣と悲痛の表情によつて誤魔化されるほどに甘いからである。若し永遠の地獄を信するダンテの信仰に誤がないならば——其處には全然生活更新の可能性を奪はれた罪人がゐるならば——彼等に對するダンテのヒュプリスは正當である。吾々は其處からダンテの宇宙觀及び道德觀を裏切る新しい標準をさがし出すことが出来ない。併し若しダンテのヒュプリスが彼の意味に於ける神からの遠さによらずに唯だその卑しさの故に爆發するならば——さうして彼の神學から見ても神からより遠い者に對するよりも、寧ろより近い者に對して更に劇しくそれが爆發するならば、その時吾々は事實上彼のヒュプリスを動かしてゐる原理について或種の推測を加ふべき根據を握るのである。

序ながら吾々は罪人に對して無假借な侮蔑を加へるダンテの態度と、超人といふ最高目的を實現するためには其道途に横る一切のものを粉粹することを辭せざるツアラツストラの「硬心」との間に、深き酷似があることを注目して置かなければならない。旅行者及び詩人ダンテの態度はツアラツストラの所謂硬心の具現

であるが如き觀を呈する。ニイチエの理想として説くところをダンテは實行する。さうして此の如き兩者の一致は、眞摯に一つの道を信する者の間に於ける共通點として、必ずしも怪むを須むない。蓋し道を信すること篤ければ篤いほど、これに背き若くはこれを妨ぐる者の罪を憎むこと益々劇しくなければならぬからである。この意味に於いては、ツアラツストラも亦ダンテと等しく福音的基督教の子である。吾々は後に至つて、彼等の尊敬と輕蔑との對象に於ける内容的一致を檢討するに先つて、先づ尊敬したり輕蔑したりする態度に於ける兩者の形式的な一致を認めて置く必要がある。

併しダンテとツアラツストラとの形式的な一致は、單に彼等の侮蔑の態度のみに止らない。罪惡若くは邪惡に對する侮蔑の是認は、其反面として當然に同情の氾濫に對する警戒を伴ふ。實際ツアラツストラがあれほど警戒しあれほど忌避するに努めた「同情」は、ダンテも亦その地獄旅行の始めに當つて、明瞭に自覺して自ら警めたところであつた。彼が荒れたる山の麓にその師ギルジリオと逢へる日の暮近く、將に地獄旅行を始めむるとき、彼自身の語るところに從へば

..... ed io sol uno
 m'apparechiava a sostenere la guerra
 ai del cammino, e si della pietate,

(Canto II, 3-6)

(.....われは唯ひとり

旅路と同情と二つのいくさに

兼ねて堪ふべく身装ひしつ。

この場合に於ける *pietate* を *woe* (恐れ) と英譯せるロングフェローはダンテの眞意に當らない。それは固より小カールイルの如く *the pity* とするか若くはフィラレテスの如く *das Erbarmen* と譯すべきである。ダンテは單に惡路の嶮難と戦ふことを覺悟せるのみならず、また罪人に對する同情の念と——ニイチエの所謂「ツアラツストラの誘惑」と——戦ふことをも覺悟してゐるのである。而も彼の地獄旅行記が證明する如く、罪人の價値に對する哀憐は愚か、これに對する尊敬の感情さへ、導者ギルジリオや詩人ダンテの是認せるところであることを思へば、彼が

特に此處で警戒してゐる同情は、主として單に惱めるが故に惱める者に同情する
アイントローベ 同類感——ツアラツストラの言葉に従へば「同情を超えて更に一つの高所を有するところなき愛」——であることも亦おのづから明かである。従つてダンテとツアラツストラとは單に同情を警戒することに於いて一致せるのみならず、同情に就いて警戒する點も亦一致してゐるのである。吾々はこの事實をも豫め注意して置かなければならない。

併し吾々は、兩者の間に於ける此の如き形式的一致を發見するだけで満足することが出来ない。「この一致は恐らく、凡そ一つの道を信する者の間に於ける永遠の一致であつて、これをダンテの中に含まれてゐる豫言、ダンテの中に内具するデイヤレクティクと見ることは出来ないであらう。故に、私は更にダンテの尊敬と輕蔑との對象の中に、哀憐と同類感との使ひ分けの中に、内容上、高貴の道德と連續し得べき或點を發見せむことを欲する。」ダンテの尊敬は如何なる對象に向けられ、ダンテの侮蔑は如何なる對象に向つて爆發するか。ダンテの哀憐は如何なる場合に最も多く動き、如何なる場合にその導者の是認を受けるか。吾々はこの問

題を携へて神曲地獄篇の内容を一通り檢察して見なければならぬのである。

九

ダンテが有名な地獄の門を潜つて地獄前界に一步を踏み入れたとき、最初に彼を捕へたものは、この呪ひの國の第一印象の劇しさであつた。彼は落涙し、また畏怖した。其處は、嘆悲の聲、劇しき喚叫、星なき空に響き渡り、異様の音、罵詈の叫、苦患の言葉、怒の節、強き聲、弱き聲、手の響、これに交つてどよめき、絶えずとこやみの空をめぐつて、さながら旋風吹き起る時の砂のやうな有様であつたのである。此處に罰せられてゐる者は、嘗て神と悪魔との戦に於いて、神に逆へるにあらず、また忠なりしにもあらず、たゞ己にのみ頼れるいやしき天使の族と、恥もなく譽もなく世を送れる者らの悲しき魂とである。未だ新しき境涯に馴れぬ旅行者ダンテは、此等「失明の生」(Cieca vita)を送れる者の「甚だしき卑しさに對しても、固よりヒュブリスの情を爆發させるだけの餘裕がなかつた。併し彼の導者ギルジリオと、旅行を終へて今やこれを報告しつゝある詩人ダンテとは、彼等に對して劇しき侮蔑の態度を

とる。ギルジリオの彼等に對する侮蔑は、有名な「汝たゞ見て過ぎよ」(Ma guarda e passu)の一句によつても明かである。さうして詩人ダンテは彼等を目して「神にも神の敵にも嫌はるゝ卑しき者」(Cattivi, a Dio spiacenti ed a nemici suoi)となし「生けることなき劣れる者」(Sciancati, che mai non fur vivi)となしてゐるのである。

此處に罰せられてゐる者は普通 Vigilanti(怯者)と呼ばれてゐるが、ダンテは何故に彼等を固有地獄の外に置き、而も彼が固有地獄の上に置いたものに對してこれほどまで劇しき侮蔑を恣にするのであるか。彼が怯者を此處に置くのは、彼等には別に積極的な罪過がなかつたため、従つて固有地獄の罪人よりも比較的に神に近いからならば、その理由はきこえてゐる。又此處にスタートをきつた彼のヒュブリスが下に降るに従つて加速度をなして深くなるのならば、その理由も亦きこえてゐる。併しこの推測は二つとも事實に當らない。ギルジリオの説明に従へば、それは天國も地獄も彼等を受けることを厭しとしないからである。さうして正にこの故に、詩人ダンテは、下深地獄に於いてさへ類例の少いやうなヒュブリスを特に此等の「怯者」に對して爆發させるのである。

Gaucinri i ciel per non esser men belli,

Nè lo profondo inferno gli riceve,

Chè alcuna gloria i rei avreber d'elli. (Canto III, 40-42)

この一聯は地獄前界の意義を解釋する爲に重大な關係を持つものであり、而も註釋者や翻譯家の間に異説あるものであるから、吾々は今少しくその解釋に立入ることを試みなければならぬ。これまで出た日本譯の中最も尊敬すべきものは恐らく山川丙三郎氏のそれであるが、同氏はこの一聯を次のやうに譯した――

〔天の彼等を逐へるは其美に虧くる處なからんため、深き地獄の彼等を

受けざるは罪ある者等これによりて誇ることなからんためなり

さうして「罪ある者等これによりて誇ることなからんため」といふのは、氏の註釋に従へば「地獄に罰をうくる者等惡を行はざりし天使の一群の己と同じく罰せらるるを見て自ら得たりとなさざらんため」といふ意味であるといふのである。

ムーアの解釋(Studies in Dante, Vol. II, p. 216)も亦ほゞこれと同様である。この解釋に従へば、此處に云ふ「深き地獄」とは「地獄にゐる罪人の側から見たものではな

くて「地獄を作つて其處に罪人を置く神の攝理」の側から見たものである。さうして神が深き地獄に「怯者」を置くことを恐るゝ所以は、罪人が兎に角罪無き者と同居することによつて、或る誇アウター・エロアを感じることもなからむため――換言すれば教訓的の動機から兩者の混在を許さないのである。而もこの場合、その教訓は「怯者」の價值を「罪人」よりも流石に優れてゐると思惟する觀念の上に立つてゐなければならぬ。ロングフェローはこれと全然反對の意味にこの一聯を譯した――

The heavens expelled them, not to be less fair,

Nor them nethermore abyss receives,

For glory non the damned would have from them.

彼に従へば「深き地獄」とは「地獄にゐる罪人」の意味であつて、「神の攝理」の意味ではない。地獄にゐる罪人にも積極的に生きた者の誇があつて、彼等の間に「生けることなき者」を受納れるのが「何の譽れをも齎さないからこれを拒むのである。伊太利語の *Alcuna* といふ言葉が文法上この解釋をも亦可能にする。この言葉は英語でいへば *some* といふ意味を持つとともに又 *no* といふ意味をも持つことが出来る

からである。この解釋に従へば、ダンテは直截に「怯者」を「罪人」以下の者と見てゐるのである。地獄の罪人と雖も猶「怯者」を拒む「權利」を許されてゐるのである。併し其處には前の兩説と違つた解釋も亦成立し得る。Philotes に従へば、この一聯の譯は次の通りである――

Nicht seinen Glanz zu trüben, stuess der Himmel

Sie aus, noch nimmt sie auf die tiefe Holle,

Weil Sünder stolz auf sie doch blicken konnten.

この譯文に従ふも「深き地獄」とは、山川氏やムーアのやうに「地獄」を作れる神の攝理の意味である。地獄が怯者を拒む所以も亦、罪人に或る誇を感せざらしめむがため――換言すれば教訓的である。併しこの教訓は、怯者を墮獄の罪人以上に置くところに成立つてはなくて、以下に置くところに――換言すれば墮獄の罪人に彼等よりも更に賤むべきものを見せてその高慢を増長させることを防ぐ點に於いて成立つてゐるのである。従つてダンテは、とにかく積極的に生きた者が、全然生きたことのない者を蔑視するのは、當然だと見てゐるのである。上田敏氏の

未定譯稿も亦この解釋に従つてゐる。氏の譯に従へばこの一聯はかうなつてゐる――

天は其美をそこなはざらむ爲に、彼等をおひ出し、深き地獄亦これを收めず、何となれば、悪人も亦彼等よりは、やゝほまれありと信すればなり

吾々はこの三説中の孰れに従ふべきであるか。ロングフェローの譯はあまりに決定的に現代的である。墮獄の罪人に怯者の同居を拒む「權利」を許すことは、地獄に對するダンテの考へ方の全體と矛盾する。ダンテの地獄は神によつて審かれたものの投げ込まれるところで、自由意志による悪人の結社――譬へば山賊の巢窟のやうなものではないからである。若し吾々がダンテの神學と最も矛盾するところ少き解釋をとらうとすれば、結局ムーアや山川氏の解釋に従はなければならぬであらう。「怯者」の國が地獄の中最も天に近いところに位する點から見ても、又「怯」の道德から見て、積極的にこれを破毀した者よりも敢てこれを破ることがなかつた者の方が論理上「怯」の神に近い點から考へても、この解釋は最も辻褃の合つた解釋と云はなければならぬ。併しかう解釋することが、一面に於いてダ

ンテの詩と——地獄前界の敘述を貫く全體の情調と矛盾することも亦如何とも爲難いことを覚える。「神にも神の敵にも嫌はるゝ卑しき者」、「生けることなき劣れる者」などといふ劇しい侮蔑の言葉は、或點に於いて罪人以上に怯者を輕蔑する人のみの發し得る言葉である。さうして吾々が深き地獄に於いて出逢ふ三四の英雄が——*Friarigata* や *Capaneo* や *Ulisse* (オミニセウス) や *Guido da Montefeltro* 等が如何に劫火の中にゐて身を焼かれてゐても、彼等が此等の「怯者」を見て自己の優越を感ずることは當然である。「吾々が希臘悲劇作家の描けるカバネウスと離れ、ホメロスの描けるオデュセウスと離れて、ダンテが描けるまゝにこれを地獄のものとして見ても、猶ダンテは確かに或點に於いて地獄前界の怯者に對して、或る誇」を感ずる資格ある者として彼等を取扱つてゐるのである。故に詩的見地から見れば、フィラレテスや上田氏の譯の方が最もよく全體の調子と一致してゐると見なければならぬ。「ダンテは何故に此の如く特殊の侮蔑に價する者をアリストートルやプラトーンよりも神に近い處に置いたか。而も地獄中最も光に近い處に置いた者に深き地獄の罪人にも見出す事が出来ないほどの卑しさを認めるのは何故であ

るか。これは論理上實際困難な問題である。併し吾々はダンテが事實上、彼等に於いて墮獄者以上の卑しさを認めたことと、この一貫せる侮蔑の感情を以て彼等の生活を見てゐたことを否定する譯に行かない。ダンテはその體驗に於いて惡以上の惡、爲さざることの惡、罪過以上の卑しさを感じてゐたのである。彼は人生の見方に於いて不知不誠高貴の道德を奉じてゐたのである。私はかう解釋するより外に、この一聯を解すべき所以を知らない。

ダンテがこの怯者の群の中に「臆病」のために大事を辭める者の影を置いたことは、更に上述の説を確める。註釋者間に最有力な説に従へば、この影は法王 *Colastino* 五世である。強ひて法王の位に即けられた高德の隱者で、在職五箇月の後其任に堪へず、位を辭して野心家 *Bonifazio* 八世にこれを渡した人である。チエレスティノは *Clemente* 五世の時に——従つてダンテの神曲が未だ完成しない前に、聖人の列に加へられた人であることを思へば、ダンテがこれを知りながら敢てこの人を怯者の群に投げ込んだことは、彼が如何ばかり此種の罪ならぬ罪を憎んだかを證明するものと云はなければならぬ。ペテロの傳統を繼いで一旦天國の鍵を自分

の手に預つたものが、他人の奸計に乗せられて獨善の樂を享けるために再びこれを投出したことは、それだけで既に墮獄の呪ひに價するのである。其他一切の徳と清淨とはこの大罪を償ふ爲にはあまりに無力である——恐らくダンテはかう考へたのであらう。惡魔の味方でないといふ意味に於ては怯者には罪がない。併し決然たる神の味方でないといふ意味に於いて、彼等は單に天國に入ることを得ぬ大罪を負うてゐるばかりではなく、又墮獄の罪人にも侮蔑されるほどの卑しさを持つてゐるのである。ダンテの當時に、敢て教會の決定に逆つてその「聖人」を地獄の入口に居らしめることは、熾烈な侮蔑の感情なしに出来ることではない。天國に登るべき者を地獄の入口までひきずりおとすものは、彼の善行に附着する墮獄者以上の卑しさの重みである。

さうしてこの卑しさに對する侮蔑は、單に詩人ダンテの主觀的感情のみを支配する私事ではない。神の正義も亦この卑しさを罰する。而もその罰は地獄本界のそれに比較して決して軽いものではなく、Limboリムボと呼ばれる異教徒の地獄などに較べれば、寧ろ遙かに峻嚴を極めてゐるのである。地獄前界と地獄本界とはた

だその外部的な位置と名目との差別に過ぎない。その本質をなすべき生活に於いては、怯者の刑罰は下深地獄の或物にも劣らぬほどに積極的なものである。裸形のまゝに蠅や蜂に刺され、顔は血汐の線をひいて血と涙とまじり流れるのを汚はしき蟲その足下に受けてこれを舐るといふやうな生活は、單に善をも惡をもなさなかつたために地獄の入口に置かれる者の刑罰ではなくて、卑怯といふ大罪を犯したものにふさはしい激しい苛責である。本質的な見方をすれば、ダンテの神にとつても、卑しさと無性格とは積極的に大罪である。この見方を徹底させると、怯者をアケロンテの河の手前に置いて、これを地獄本界と區別する根據は、消失するであらう。併し地獄や煉獄の設計を原則上戒律主義に基けたダンテの神は、怯者を積極的な罪のない者として積極的な罪を犯した地獄本界の罪人と區別しなければならなかつた。而も卑劣と無性格とを憎む高貴の道徳は、此の如くにして區別された地獄前界の罪人を、地獄そのものに住む或種の人達よりも更に酷しく罰せずにはゐられなかつた。此處には確かに判断と感情との矛盾がある。單に詩人ダンテのみならず又彼の神そのものの判断と感情との矛盾がある。固よ

り吾々にとつて重要なのは、この矛盾を指摘してダンテ並びに彼の神を難詰することではない。併しこの矛盾の間から根柢に於いてダンテの態度を支配してゐる力は決して掟の道德のみではないといふ事實を読み出すことは、極めて切要の事に屬する。吾々は此處に、ニイチエのツアラッストラの殆んど到る處に發見し得る矮小と卑劣と不徹底との輕蔑を神曲の中にもまた見出すことが出来るのである。

地獄前界——神曲地獄篇第三曲——の研究から、吾々は此の如き結論に到達する。ダンテは或意味に於いて深き地獄の罪人以上に卑劣と無性格とを輕蔑した。彼の神は地獄そのものの中に置かれる或種の罪人よりも更に烈しく彼等を罰した。而もこの態度は、三界の構造を設計せる原理から來る必然の歸結ではなくて、これとは獨立に、寧ろこれと矛盾するの危険を冒しつゝ、進み出でた高貴の道德の閃きである。

十

地獄前界を過ぎて Acheronta の河畔に出で、其處に、秋の木の葉の一葉散りまた一葉散るが如く、渡舟の翁 Charon の相圖に従つて舟に下る「アダモの惡き裔」の幾群を見つゝ、暗き廣野をゆする地震と、涙の國 (La terra lagrimosa) より吹き來るあらしと、この風に煽られてひらめく紅の光との中に、昏倒のまゝ、ダンテは地獄本界に渡る。其處で最初に彼の見たのは、有徳な異教徒の獄の「とこしへの空をふるはす溜息」である。彼等は洗禮を受けず、神を崇むるの道を盡さなかつたために、此處に「願ありて望なき生命」を送らなければならないのである。此處にゐた者のうちで、アベルやノアやモーゼやダビデ等は、勝利の休徴を冠つて來た基督によつて最初に救はれた。さうして其處に取残された多くの希臘羅馬の古賢の一人なるギルジリオは、今特別の使命を帯びてダンテを地上樂園まで導き行きつゝある。私の考に従へば、此處にはダンテの信じたカトリック教の一種特異な矛盾がある。基督教の先驅として、たゞ舊約の諸賢者のみを認めてソクラテスやプラトンやアリストテレス等を認めないのは不公平である。併し今は固よりこの問題に立入つて議論してゐるべきときではない。吾々はたゞ、ダンテが此處にゐる人達の中にも真正

な哲學と詩との教師があることを認め、その中の一人が一人の基督信者を淨罪の山の頂まで導き登り得ることを——これだけのブレグナントな力がこの異教徒のリンボにも籠つてゐることを認めたことを記憶すればそれで澤山である。ダンテは深き尊敬を以て彼等の間を通過する。

其處から十王 *Minos* の廳を過ぎて第二獄に到れば、其處は「一切の光の默せる國」、邪淫の罪を犯せる魂が不斷の劫風にふきまくられてゐるところである。此處に語られる *Paolo* と *Francesca* との挿話は、今更繰返すまでもなく人々の耳に熟してゐるであらう。番ひ離れぬ鴿のやうに「相連れていと軽く風に乗れる」二つの影のうち、一人はたゞ黙して泣き、一人は深く人の心を動かす言葉を以てありし世の戀の運命を物語る。其物語が語りをへられたとき、ダンテは「哀憐のあまり死せむとする者の如く喪神する」のである。「此深き哀憐は、一方から云へば固より未だ地獄旅行に馴染まぬ旅客ダンテの弱さにもよるであらう。併し吾々は導者ギルジリオからも詩人ダンテからも、この喪神を叱責する言葉をきかないのみではなく、詩人ダンテが旅客ダンテと深き哀憐の感情を共にしてゐることは、この一節を貫く言

葉の調子によつても明かである。然らばこの哀憐は如何にして是認せらるべきであるか。それは固より彼等の罪が戀の罪であるから——換言すれば兩性間の關係に於ける過であるからではない。又それは彼等にこの罪と離れて他に價値や功業があるからでもあり得ない、この戀物語がこの二人の人の生活の殆んど一切であるからである。若しこの二人の戀人に對する同情が苟も許容し得るものであるならば、それはこの罪の中にある、誠と純真と深さとのためではなく、それがない。それが誠や純真や深さに對する——換言すれば罪の犯し方の中に現れた人格價値に對する——同感であればこそ、罪人に對する哀憐も亦神意に叶ふものであり得るのである。この場合、ダンテは、一種微妙な意味に於いて、その罪を憎んでその人を憎まなかつた、寧ろその罪を憎んでその罪人をさへ憎まなかつた。彼は罪ある戀をその全生命とせる二人の男女の中にも猶罪ならぬ或物を認めることが出來た。罪の中にあつても猶その清さを保つ或物を認めることが出來た。固よりこの或物の價値の承認は限定的である。この價値は峻嚴な神の審判を和げる力を持つてゐない。此處に正義の感情と哀憐の感情との争ひがある。特に

まだ地獄旅行に馴れぬ未熟な旅客のダンテは、所縁の兩者をあはれみて心悲によりていたく亂れ、そのために官能の萎なに因はれなければならなかつた。この挿話によつて明かにされたのは、旅客ダンテが誠實や純真といふやうな高貴の道徳に叶ふものを深く味識し得る人であつたことと、此場合の哀憐あはれが詩人ダンテによつて、少くとも寛容されたことの二つである。

第三の美食者の獄に於て、ダンテがフィレンツェの愉快な食ひしん坊 *Cinco* を憐んだのは、結局バオロとフランチェスカとに對する態度の喜劇らしい形に於ける繰返しである。それから第四の吝嗇漢と浪費者との獄を過ぎて、第五の怒に負けた者の獄に降り *Stigo* の沼を舟で渡るときに、其處の泥の中から浮び出でた *Filippo Argenti* に對して、ダンテは再び劇しくヒュブリスを爆發させる。ドラクロアの繪によつて人口に膾炙してゐるこの場の光景は、再び此處に繰返すまでもないであらう。この挿話に於いて注意すべきは、單に詩人ダンテのみならず旅行者ダンテも亦この「罰當りの魂」を峻烈に取扱つてゐることと、導者ギルジリオが明瞭な言葉と態度とを以てダンテのヒュブリスを賞讃してゐることとである。併しダンテ

が何故に此男に對してこれほど峻烈な態度をとるか、それはフィリップポの傳記についての詳しいことがわからないために明瞭な解釋を下すことが出来ない。註釋者の或者が推測するやうに、若し彼が個人的敵意のためにそれほどの侮辱を加へたものとすれば、ダンテは私情によつて公正を枉げ、ギルジリオは誇大な表情を以てダンテの私を助けた者と云はなければならぬであらう。併し今日のダンテ學者は、ダンテとフィリップポとの間に於ける個人的敵意を推斷すべき何の根據をも持つてゐない。他の場合にはその敵と味方との差別なくそれらの價値に従つて地獄に遣つたり煉獄に送つたりしてゐるダンテは、此處にもそんな私情を挟まなかつたと見らるべきであらう。ダンテはその敵に對する公正を保つ點に於いて、不思議なほどノーブルな態度を持ち續けたのだつた。ダンテがフィリップポを虐待する理由は何であるにもせよ、それは個人的敵意以外の或物でなければならぬ。若しフィリップポが實際ダンテの敵であつたとすれば、例へば法王ボニファチオ八世のやうに、彼はダンテの敵にして同時に又善の敵であつたのであらう。ステイジエを渡ることによつてダンテは上層地獄を——欲望に負けた罪人等

の罰せられてゐる國を——離れる。さうして *Dite* の城門の戦ひを経て、下深地獄 (*Baso inferno*) にその足を踏み入れる。其處は「悪き意志」を持つ者の罰せられるところで其苛責は一層凄惨を加へるのである。此處で最初に彼が見たのは異端の徒——主として靈魂の不滅を信せぬエビクロス流の唯物主義者——であつた。吾々は其燃ゆる柩の中に、ブイレンツェの愛國者 *Farinata degli Uberti* の英雄的な姿を發見する。ダンテは其親友 *Guido* の父 *Cavalcante Cavalcanti* を *Riky* としてフアリナータの崇高な姿を描寫する。カヴルカンテが僅に上半身を起して漸く頭を柩の上に出せるに對照して、フアリナータは直立して腰より上を悉くあらはし、その胸と額とを擡げ起して、恰も甚しく地獄を嘲るが如き面魂を見せる。さうしてカヴルカンテがその子グイドに凶事あることを察して柩の中に倒れたときにも、彼は「顔をも變へず頭をも動かさず又身をも曲げずに、たゞ自己の黨派の敗北の報知がこの炎の床よりも我を苦めると叫ぶのである。吾々はフアリナータを描寫する詩人ダンテの態度に意力の壯烈に對する嘆美の調べがあることを感せずにはゐられない。この嘆美はフアリナータが愛國者であるために一層高められてゐる

ることは勿論であるが、兎に角吾々は此處にツアラツストラ的な英雄主義の心を見るのである。

十一

第七獄は暴行者の地獄である。その小區分をなす三つの圓の中、他人に對して暴行を加へた暴君や殺人者が流血の河に煮らるゝ第一圓を過ぎ、自己に對して暴行を加へた自殺者の節くれ立てる森と、自己の所有に對して暴行を加へた或種の浪費者が其下蔭に噛み裂かるゝ第二圓を後にして、ダンテとギルジリオとは神に逆へる瀆神者と、自然に逆へる男色の徒と額に汗して獲得すべき人間の業を不當に横奪せる不勞所得者との獄なる第三圓に到達する。彼等の受くる刑罰は、その罪の一樣なるが如く一樣に、「風なきアルプスの雪の様に靜かに降り頻る大なる火片と之を受くる熱砂とに焦さるゝ生活である。併し自殺者の森の縁を通り、天火をよくる堤防の上を傳つて此處を過ぎ行く二人の旅人が、この三種の罪人に對する態度は決して一樣ではない。神を呪へる者カバネオ——「火をも心にとめざる

さまなるかの偉いなる者」——に對するダンテの態度は、その昏迷せる慢心に對する憐みの感情を主として、その意力の雄偉に對する一味の驚嘆をこれに交へてゐる。テバイの城門でヅエウスの雷火に撃たれたこの不敵の英雄に對して、詩人ダンテのとつた態度は、ヒュプリスでもフィラントローピアでも、又フランチェスカ等に對する場合のやうなエレオスでもなくて、寧ろ「彼をして彼たらしめよ」といふやうな一種の離れた是認の態度である。それが彼の罪に對する是認であり得ないことはいふまでもないが、キルジリオの言葉にあるやうに、彼の神に對する嘲を「いと似つかしきその胸の飾」であると認めるところに、恰も蝮に毒があることを當然とするに似た一種の是認がある。吾々は、ファリナタに對する場合とは又味ひを異にする一種の尊敬が、カバネオに對するダンテの態度にまじつてゐることを注意しなければならない。

更に男色の徒の群の中にその師 Brunetto Latini を見出したとき、ダンテはその罪に對する憎みを忘れて、全然優しさの感情の空湧にその身を委ねる。ラティニが「夕暮新月のもとに人が人を見る」ときの如くダンテを凝視し、堤上を行くダンテの

衣の裾をとらへて「何の不思議ぞ」と叫ぶとき、ダンテはその顔を彼の顔のあたりに低れて「セル・ブルネットよ、此處に居給ふや」と答へるのである。ブルネットは此罪を負ふ者の掟として瞬時も止まることを許されないといふので、群を離れてダンテと共に來た途の方に引かへして語りつゝ行く。ダンテは流石に堤を下つて火炎の雨に身を晒すことが出来なため、「たゞ忝しく歩む人の如く斷えずわが頭を低れて」ブルネットと歩調を合せる。この一挿話は神曲の中でもダンテの優しさを示すこと最も著しきものの一つである。さうして

Ché in la mente m'è fitta, ed or mi accora,

la cara e buona imagine paterna

di voi, quando nel mondo ad ora ad ora

Minsegnavate come l'uom s' eterna;

e quant' io l'abbia in grado, mentre io vivo

convien che nella mia lingua io scerna. (Inf. XV, 82-87)

そは世にありて我に屢々人不朽に入るの道を教へたまひし當時の慕

しき善き温き面影我記憶を離るゝことなく、

今胸に迫ればなり、我此教を徳とするいかばかりぞや、こは生ある間わが語るによりて明かなるべし。(山川氏譯)

といふ二聯は、ダンテがブルネットのために建てた不朽の紙碑である。さうしてこの敬愛の態度は、ブルネットと同罪を犯せる三人のフィレンツェ人に對しても亦繼續する。ギルジリオは三人の呼ばはる聲を聴きつゝ、ダンテに向つて、彼等は人の敬を受くべきものなり」と云つた、ダンテは身を投げて、彼等を抱かんことを切に求めつゝ、も猶火炎に對する恐に負けて、堤の上から、汝等のさまは侮にあらで大なる俄に消し盡し難き憂をわがうちに宿せり」と彼等に叫ぶのである。これは固よりダンテが彼等の罪を是認するのではない。ダンテの倫理的意識の嚴正を極めてゐることは、此の如く敬愛する人々をも敢てこの獄中に投ずることによつても明かである。併しダンテは、この場合に最も明かに、その罪を憎んでその人を憎まぬ態度を吾々に提示する、この罪は他の人格價值と兩立するを得る罪として、第三者から此の如き態度をひき出すには最も都合のいゝ場合だからであらう。

併し最後の不勞所得者(Usuriers)に對しては、ダンテは明瞭に侮蔑の態度をとる。敘述が地獄の下層に降るに従つて次第に増加し行く卑しきものの譬喩と俚言卑語の使用は、ダンテが益々此等の罪人に對する憐憫の感情から超脱して行くことを示すものであるが、男色の徒の敘述から不勞所得者の敘述に移るに當つて、吾々は特に著しくこの轉調を感じる。彼等は、色も記號もとらんゝなる一つの財布を頸にかけて、熱砂の間に蹲りながらも猶ほればれとこれを見守る卑しきものである。彼等が火氣若くは焦土を拂ふさまは、夏の日蚤蠅又は蠅に刺さるゝ、犬が忽ち口を忽ち手を用ゐるゝと同様である。さうしてその一人、白き小袋に空色の孕める豚をしるしとせる者は、暫くダンテと語つた後で、口を歪めて恰も鼻を舐る牡牛の如くその舌を吐くのである。

この三種の罪人は、罪惡の分類に於いては同一の範疇に屬し、従つて地獄の責罰に於いても亦同様の大雨と熱砂とに焦されるやうに定められたものである。然るにダンテは何故にこの三者に對する態度に於いて、これほどの著しい對照を見

せてゐるのであるか。而もこの場合特に注目すべきは瀆神者と不勞所得者との對するダンテの態度は、カバネオ若くはバドヴの商人の個人的特色によつて規定されるよりも、寧ろ瀆神の罪若くは不勞所得の罪といふ罪そのものの特色によつて規定されてゐることである。ブルネットや三人のフィレンツェ人の場合は固より前二者と相違して、彼等の個人的價值がダンテの敬愛を喚起してゐるのであるが、併し此の如く敬愛に價する人をもその中に含み得るところにこの罪の特質があるとするれば、これも亦その罪の特質がダンテの態度を規定してゐると見られないこともないであらう。然るにこれほど相違する取扱を人間から受けなければならぬ三種の罪人が、神からは同様の待遇を受けるやうに定められたのは何故であるか。ダンテの側から云へば、他に如何なる價值の相違あるにもせよ、理論上同じ範疇に屬する罪を犯した者は皆同様の苛責を受けなければならぬところに、神法の冒すべからざる森嚴があると云ひ得るであらう。吾々の側から云へば、同様の苛責を受けてゐる者に對する主觀的態度がこれほどの差別を持ち得るのは、ダンテの用ゐた罪惡の分類が事實上彼の心中に働いてゐた人格評價の標準を全

體として悉してゐなかつた證據であるやうに見える。もとより火雨と燒砂とは彼等の境遇であつて生活そのものではない、従つて同様の境遇にある三種の罪人がそれぞれにその罪若くはその個人的價值にふさはしき内生活を營み得るところに神の公正があると云へないこともないであらう。併しそれは神の拵へた心理的因果律の公正であつて、それぞれの充足理由によつて生活する個人に對して、更にその人格の價值と罪過とに従つて賞罰を下すところの神の審判の公正とは云ふことが出来ない。この場合に問題となるのは神又は人の審判の問題であつて純粹に内面的な因果の問題ではないのである。

十二

怪物 (Terziona) の背に騎して赤血の飛爆を或ひは右に或ひは左に見つゝ、空中を旋回飛行して「鐵色」の岩石の國に降れば、其處はあらゆる種類の詐欺者の罰せらるゝところである。それは十條の濠と、その堤と濠上の太鼓橋と交互する間を通じて地獄の中心に導く數條の嶮路とから成立つてゐる。ダンテとギルジリオとは、時

として濠中に下ることもあるが、大抵は、例へば御茶水橋に立つて肥船の往來を見るやうに、橋上から濠中の罪人を瞰下しつゝ、第九獄に向つて進むのである。この十條の濠若くは囊ホコの中、第四囊はト者や魔術者の罰せられるところであるが、ダンテは、彼等が「顔と胸との間みな奇しく歪みて」、「顔は背に向ひ、彼等皆前を望む能はで、たゞ後ろに行く」のを見て、「堅き石橋の岩の一つに凭れて泣」かざるを得なかつた。彼は讀者に訴へて云ふ――

Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto
di tua lezione, or pensa per te stesso
com' io potea tener lo viso asciutto,
quando la nostra imagine da presso
vidi sì torta, che il pianto degli occhi
le natiche bagnava per lo fesso. (Inf. XX, 19-24)

讀者よ、願くは神汝に讀みて實を摘むことをえしめよ、請ふ今自ら思へ、
目の涙背筋を傳ひて
樽つづみを洗ふばかりにいたくゆがめる我等の像かたちを親しく見、我何ぞ顔を濡

らざるをえん。(山川氏譯)

併しギルジリオはこれを許さない。さうしてこの時彼がダンテを叱責して云つた言葉は、古來註釋者の甚だ惑はされたところで、又吾々の少しく立入つて解釋を試みなければならぬところである。

Qui vive la pietá quando è ben morta.
Chi è piú scellerato che colui
che al giudicio divin passion porta? (Inf. XX, 28-30)

これを直譯すれば次のやうになるであらう。
此等にてピエタは全く死して初めて生く。
神の審判に向ひて悲みを催す者あらば、
これより更に神を漬す者あらんや。

この一聯には三つの問題がある。(一)此處の *Pieta* とは如何なる意味であるか。伊太利語の *Pieta* は英語の *piety* (憐憫) をも意味し *piety* (敬虔) をも亦意味する。この一句を通じてそれが *piety* の意味でないことは云ふまでもないが、それは一句を

通じて *Pia* を意味するか、それとも此處の *ビエタ* は二つを合せ意味して死すべきは *ビテイ* で、*ビテイ* の死によつて始めて生きるのが *バイエテイ* であるか。(二) 此處の *Giudicio divin* とは言葉通りに「神の審判」を意味するか、若くは「神に審かれた罪人」を意味するか。(三) 吾々が *ムーア* に従つて *passion porta* と讀んだ言葉は、寫本によつては *compassion porta* 若くは *passion comperta* となつてゐるといふが、この三つの讀み方の中孰れが最もダンテの原形に近いものであるか。山川氏は第一問に對しても第二問に對しても後の意味をとり、第三問に對しては *compassion porta* に従はれたやうに見える。従つて氏はこの一聯を次のやうに譯された——

夫れこゝにては慈悲全く死してはじめて敬虔生く、神の審判に向ひて
憐れを起す者あらば之より大なる罪人あらんや。

併し自分は、この場合には、山川氏とは全然別様の解釋をとらうとする者である。(一) ダンテがたゞ一度 *pieta* と云つた言葉を前後二つにわけて解釋するのは窮餘の一策に過ぎない。若しこれを通じて一つの意味にとつて而も理義が明白にとほるならば、さうする方が遙かに自然である。さうして自分は、前後を通じて *ビエ*

タを *ビテイ* の意味にとつても理義は立派に通ると思ふ。このやうな場合に憐憫を起さないのが却つて憐憫を生かす(正しくする)所以だからである。(二) *Giudicio divin* を「神に審かれた罪人」の意味にとるのも亦窮策である。併し若しその次に來る *passion porta* 又は *passion comperta* を讀み方は孰れにもせよ兎に角 *compassion porta* (憐みを起す)の意味にとるならば——*ムーア* も亦さう解釋したやうに見える(*comp. Textual Criticism of the Divina Commedia*, p. 326-7)——吾々はどうしてもかう解釋するより外に仕方がないであらう。「神の審判」を憐むとは、例へば法の正しき適用を知らぬ裁判官を憐むやうになつて、この場合では意味をなさないからである。併し若し吾々が *passion porta* といふ、*ムーア* に従へば一番古いらしい讀み方に従つて、而もその意味を言葉通りに「哀情を起す」(悲みを催す)といふ意味に解するならば、文字通りに讀むことによつて理義は最もよく通ずるであらう。神の審判を見てこれを是認しこれを喜ぶこと能はず、これに不服を感じこの審判を悲むべしとする者こそ最も神を讀すものなのである。(三) 従つて吾々は最後の句を *passion porta* と讀まなければならぬ。かくの如くにして自分は、結局ジョン・カーライルの譯に最

も多く同感する。彼はこの一聯を次のやうに譯してゐるのである——

Here pity lives when it is altogether dead. Who more impious than he that
sorrow's at god's judgment?

さうしてかくの如く解釋することによつて、吾々は始めて多くの註釋者の疑惑を一掃することが出来るであらう。吾々も上來幾度か見て来たやうに、從來屢々ダンテの憐憫を寛容し若くは是認して来たギルジリオが、此處に至つて峻烈にこれを排斥するのは何故であるか。彼等はその理由を發見するに惑つて、第八圈以下は最早憐憫を許さないのだらうなどとさへ推測する。併しこの寛容と排斥との差別は憐まれる者の罪の深さによるのではなくて、憐む者の感ずる憐憫の性質によるのである。ダンテが若しこの場合と等しい意味で罪人を憐んだならば、如何に上層に於いてさへも、彼はその導者の叱責を免れなかつたであらう。併し彼の憐憫が從來のそれと等しい意味の憐憫でさへあれば、これより更に深い地獄の底に於いても猶それが許されてゐることは、例へば彼が Ugolino の挿話を敘述する調子によつても明瞭である。

然らばこの兩者の差別は何處にあるか。それは從來の憐憫は、それが是認されてゐる限り、悉く罪人の特殊な價值に對する哀憐であるに反して、これは罪人の價值とは無關係に、たゞ我等の像を持つてゐる者の苦惱に對する無定見な同類感に過ぎないからである（ムーアも亦この點を注意してゐる、第六節參照）。神は罪人の罪に從つて彼に相當する刑罰を課する。然るに柔弱なる同情者は、單に彼等が我等と同類なるの故を以て、神の正しき刑罰をも猶悲むべしと感ずる。これは結局惡に對する左擔である。神の審判に對する抗議である。これが神を瀆すものでなくて何であらう。理由なき同情に溺れる者は神を瀆す者である——問題のギルジリオの一言は、此の如き峻嚴極りなきダンテの倫理感を最も痛切に表白したものと見て始めて生きて來るのである。

ダンテがこの場合にフィラントローピアを排斥するは何の根據に基くか。それは前にも云つたやうに、彼が神法の森嚴を信ずることが篤いからである。罪を憎むことが劇しいからである。吾々は此處に、ダンテの當初の立脚地を裏切る何物をも發見することが出来ない。併しそれはまたそのまゝに高貴の道德と一致

する。これは神法の森嚴を信する者と内面の高貴を尙ぶ者とが何の矛盾なしに一致し得る境涯である。人格の薄弱や信念の甘さに基く多涙多感——崩れたるセンチメンタリズムは高貴の道徳と調子が合はない。正しき憎みを忘れるな、憎むを得ぬ魂は腐つた魂である——ダンテの性格と思想とは、吾々に向つてかう云つてゐるかのやうに見える。さうしてこれは又吾々がツアラツストラによつて幾度か聽かされるところの説法である。ダンテ・ギルジリオが「神の審判」と云つた言葉を「超人産出の犠牲」若くは「心腐れる者の悩み」と置きかへるならば、ツアラツストラはそのまゝ、この一聯を踏襲して何の矛盾をも感じないであらう。

十三

第八獄をその果まで進み、巨人の掌によつて最後の第九獄に降れば、其處は特殊に深き信を裏切れる背恩、賣國、弑逆の輩が永遠の氷に閉さるゝ八寒地獄である。此國に至つてダンテの侮辱は遂に行爲の形をとるまでに昂進する。この氷池の第二圓、郷黨と黨與とを賣れる者の頭まで水中に漬けられて「寒さのために犬の如

くなれる千の顔」をわけ行くとき、ダンテは測らずも一人の者の顔に強く足をうちあてる。罪人が怒つて劇しくダンテを罵るのを軽くあしらひながら、ダンテの聞かむとするところは此者の名と事蹟とである。併し上層にあつてはせめて其名の地上に聞えむことを喜べる罪人も、此處では恥ぢて名を告げることが肯んじない。此時ダンテのとつた態度は甚だしく無慈悲なものである。彼は此者の頂の毛を捕へて「今は脱るゝに途なし、若し名をいはずば汝の髪の一筋をだに此處に残さじ」と云ふ。さうして罪人がそれでも名乗りを拒むとき、ダンテは「はやくも髪を手を捲き、これを抜くこと一房より多きに及ぶ」のである。罪人は吠えながらその目を垂れてゐる。さうして彼のかくまでにして隠せるその名は、遂に隣りに漬けられてゐる罪人の口によつて洩される——「ボッカよ、何をかなせる、勝を鳴らすもなほ足らずとて吠ゆるか、汝に觸るは何の鬼ぞや」。茲に於いて此者は Bocca degli Abbiati である事が明かになる。彼はグエルフィとギベルリニの兩黨が Montaperti に天下わけ目の戦ひをなせるとき、グエルフィに屬して而も敵に内應せる小早川秀秋のやうな男である。ダンテは「恩に背きし曲者奴、いまは汝に聞くの用なし、我

汝のまことの消息を携へ行き、これを汝の恥となさんと罵る。

此處を去りて途上にヴコリーノ一族の哀話をきき、第三圓の賓客の信を賣れる者の間にいたれば、其處は罪人、うつむかずうらがへりてあらく氷に包まれしところ、氷は彼等の眼臉をとざし、涙は内に流れて體内の苦を増してゐるのである。ダンテは此處で、その眼から氷を除いてやる約束で、罪人の一人 *Alberigo* にその身の上を語らせる。而も聽きをはつてその約を果さず、彼を見棄てる。さうしてこの一節を敘述したあとで、詩人ダンテは

E cortesia fu in lui esser villano. (Inf. XXXIII, 150)

「彼に向ひて暴きこそやがて禮なりけれ」と云つてゐるのである。この一句は頗る注目を要する。吾々は此處に、人に對する愛ならで惡に對する憎惡の極度に達した生活態度を見る。罪人に對する愛が煉獄をつくり、惡に對する正義の憤が地獄を造つたとすれば、吾々は此句を通して、ダンテの神が地獄を造つた心理の一端に觸れることが出来るやうに思ふ。地獄の苛責は罪人に對する神の禮である。この意味に於いて、正義そのものとしての神は、ボッカの友がダンテを呼んだやう

に、罪人に對する「鬼」とも考へ得るであらう。吾々が正義そのものと惡そのものとを對立させてこれを考へるとき、正義そのものが惡そのものを取扱ふ正當の態度は「鬼」となることである。固より問題は、惡そのものと呼べるべき人間があるか、苟も人間であるといふことは彼の心の隅の何處かに善の芽が潜んでゐるといふことを意味するのではないか、極重惡人の中にある善の芽をも劬り育てて最後にこれを天國に導くところに、従つて正義を愛に従屬せしめ地獄を煉獄の門口とするところに神の神たる所以があるのではないか——といふやうなところにある。

—— 縱令それがボッカのやうにその黨與を裏切つた者でも、アルペリーゴのやうに賓客を欺いてこれを殺した者でも——永遠に鬼であることは彼の愛と矛盾する。併し同時に吾々は、其處に罪惡がある限り、これを罰する正義の鬼があるのは當然であることを認めなければならぬ。(序ながらダンテの地獄に於ける鬼の性質を研究するのも一つの興味ある問題である。残忍を喜ぶ者としての鬼と惡を憤る者としての鬼とが如何に混合し如何に對立するか。希臘の傳説に於ける

幽界の名判官ミノスを怪物として表象するに到つたダンテの心理は如何に考ふべきであるか。世界精神發展史上に於けるダンテの地位を明かにするためには、此等の點も考へられなければならぬ。併し今はこれに觸れることを避けて、たゞ問題を示唆するにとゞめる。ダンテのヒュプリスは、地獄旅行の最後にいたつて、遂に神が地獄を造れる心理の根柢に同化することを得るまでに——彼をボッカやアルベリーゴの「鬼」とならしめるまでに深まつた。固よりダンテの苛責は、彼等の名と経歴とを知らむとする一種の好奇心に基いてゐるところに、正義の憤りとは少しく匂ひを異にする残忍の喜びの痕跡を持つ。この意味に於いて彼等に對するダンテの行動は、人に「常軌を逸した」といふ印象を與へることを免れることが出来ない。併しその名をあらはしてこれに恥を與へるのも、罪人に對する正義の苛責の一つであるとするれば、ダンテのヒュプリスは、此處に、當然到達すべきところに到達したのである。罪惡に對して、超然としてフィラントローピアの雲を拂ひつくせる侮辱の態度をとり得るやうになつて、ダンテは此處に地獄を卒業する。それは、戒律の道德も高貴の道德も、ダンテ一流の方式に於いて同時にその頂點

に達したことを告知するものである。

十四

以上吾々はダンテの『地獄』を通して、その表面に立つ戒律の道德の背後に、高貴の道德に對する感覺が脈々として流れてゐることを觀察した。併し眼を轉じてニイチエの『ツアラッストラ』を讀むとき、その光景は一變して、表に立つものと裏となるものとの關係が全然轉倒する。吾々が此處で耳にするものは高貴の道德の峻烈なる宣言と、これを桎梏するものとしての戒律の道德に對する極端な排斥の言葉である。固よりニイチエの高貴の道德はニイチエ一流の高貴の道德である。吾々は此處にも疑問を挟むべき所、檢討を要する點の多くを持つてゐる。彼の *Vornehmheit* (高貴)は階級的 *Adel* (貴族)と如何なる關係に於いて立つか、彼は高貴なる精神の自己立法に於いてどれほど客觀的なもの(先驗的なもの)の權威を認め、たか、此等の點について、彼は往々にして普通の意味に於ける貴族主義者、内容の規定を缺ける主觀主義者に過ぎないやうな外觀を與へる。併しこれ等の外觀はど

れだけ彼の思想の本質に觸れてゐるか。これを考へるのも重大にして興味のある問題であるが、劈頭にも斷つて置いたやうにこれは此論文の計畫以外に屬する。尤も第一の問題に答へることは割合に簡單である。ニイチエが高貴と貴族との關係をどんなに考へたにしても、血統並びに特權としての貴族の價値はそれが高貴な人格の條件となるところにのみある。高貴そのものの本質は純粹な内面的精神的優越に於いて始めて成立するのである。

「——高貴とは何ぞ。今日に於いても猶吾等にとつて『高貴』といふ言葉の意味するところのものは何ぞ。將に始まらむとする賤民政治の重苦しく懸けられたる空の下に、一切を不透明にし鉛らしくするこの空の下に、高貴なる人間は何によつて自己を示現し、吾等は何によつて彼を識認すべきであるか。彼を證明するものは行爲ではない——行爲は常に多義であり、常に究め盡し難い——それは又『仕事』といふものでもない。今日、人は、藝術家や學者の間に、如何に深き高貴の渴望が彼等を驅り立ててゐるかを、その仕事によつて示現してゐる者が極めて多いことを發見する。併し正にこの高貴を求むる欲求こそ高貴な靈魂の欲求と根本から相

異なるものなのである。さうして正にこれこそそれが缺乏してゐることの、雄辯にして危険な標識なのである。この場合決定的なものは、此の場合上下の階級を確定するものは、それは仕事ではない、古き宗教的型式を新しき深みを増した悟性の中に再びこれを採用すれば、それは信仰である。高貴な靈魂が己れ自らについて持つところの或種の根本的確信求むること能はず見出すこと能はず又恐らくは失ふこと能はざる或者である。——高貴な靈魂は自己に對して敬虔を感じる。(Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich. —)「善と惡との彼岸」(二八七)。「敬虔の本能こそ高貴の標識である。敬虔の本能を保存した點に於いて吾々は基督教に感謝しなければならぬ。多數者が觸るゝを許されざるものあることを知り、汚れたる手を遠けねばならぬ神聖な體驗があることを教へ込まれるとき、彼等は彼等としては殆んど最高の人間性の高揚に達したのである。之に反して所謂教養ある者、現代思想の信者などといふもの程、その羞恥の缺乏によつて——彼等が一切に觸れ舐り撫でまはすその眼と手との馴々しき横着によつて——嘔吐を催させるものは少い。今日に於いては、民衆の間に、低き民衆の間に、換言すれば百姓の間

に、新聞愛讀者有識階級よりも比較的より多くの高貴な趣味や敬虔のタクトがあるといふことも可能なのである（同上、二六三）。故に高貴の本質は靈魂の自己立法にある。又優れた者に對する敬虔の本能にある。さうして教養ある者よりも寧ろ農夫の間にこの本能を認めむとする者が、外面的な貴族主義者であり得る理由は何處にも存在しないのである。

併しニイチエが高貴な者の自己立法に於ける先驗的客觀的要素の權威をどれだけ認めたかといふことになる問題はむづかしくなつて来る。吾々はたゞ彼は超人の理想に奉仕することを高貴な靈魂の義務と信じたと答へて、今は満足しなればならない。若し彼が高貴な靈魂を規定する要件として「正義」の權威を認めなかつたと假定すれば、此點に於いては確かに彼は餘りに行過ぎたと云はれなければならぬであらう。高貴な者は正しき生活をするることによつて益々その高貴の輝きを多くし、正しき生活に離れることによつて次第にその高貴な精神を腐蝕する。彼のカバネオの生活もそれであつた。トルストイの小説に於けるアンナ・カレニナの如きも亦それである。この意味に於いて正義は儼存する。正義

は永遠の法則として生命の道と滅亡の道とを區別する。吾々は此處に於いて再び、ダンテの中から正義に對する敬虔の譬へやうもない嚴かな感情を學んで來なければならぬ。この點に於いて彼は單純な中世の詩人ではなくて人類の永遠な教師の一人である。

但し高貴の道德が正義の法則を攝し、正義の法則が高貴の道德によつて内面化せられ、而も二つのものが共にそれぞれの權利を承認せられるとき、神と人間との關係は最早空間的表象を以つて象徴し難きものとなつて來るであらう。一つの靈魂の價値を構成する無限に複雑な要素は、單純に戒律の見地から測り盡されることが出來ない。さうして人間の靈魂に對する神の賞罰がその置かる、場所と境遇とによつて主として代表されることも亦不可能である。地獄と天國とは主として各人の心の中に展開される。此世に於いて、善人も惡人も同じ土地を踏み同じ空氣を吸ひながら、而も善人が善人であり惡人が惡人であるには何の妨もなると同様、彼の世に於いても彼は同じ平面に住む種々の靈魂にそれぞれの地獄と天國とを授けることを解してゐるであらう。神と人間の靈魂との關係を取扱

ふ文學がドストイェフスキの『カラマゾフ兄弟』やトルストイの『アンナ・カレニナ』や——若くはニイチエの『ツアラツストラ』のやうな形式をとらなければならなくなつたところに、ダンテの時代と吾々の時代との遠い隔りがある。吾々は、ダンテの中にある永遠なものに對して深い敬虔の情を捧げると同時に、彼と吾々とを隔ててゐるものについても、惡びれぬ自信を持たなければならぬであらう。

(大正十年五月)

ダンテ雑話

一、ダンテは何時生れたか

事實を確定することはどの方面に於いても困難な仕事であるが、一度起つて永久に繰返されぬ歴史といふものの範圍に於いては、猶更この困難が著しい。それが現代に屬する事柄に於いても既に甚だ誤謬を伴ひ易いことは、一つの事件に關する各新聞の報道を比較して見ただけでも明瞭であるが、數百年の過去に屬する事實を確定することが更にどれほどむづかしいか、それは鋭敏な學術的良心を以て歴史の客觀的認識を求める人でなければ想像し難いところであらう。歴史は他のあらゆる認識と共に一種の構成でなければならぬが、構成とは事實の穿鑿を無用視する歴史上の主觀主義を是認するやうなものであつてはならない。私は事實の確定といふ準備行爲さへどれほどの苦心を要するかを例示するものとして、ダンテの生年月に關するダンテ學者の穿鑿を一瞥して見たい。

ダンテの生年は古來千二百六十五年とされてゐるが、既に十四世紀に於いても

一、ダンテは何時生れたか

それについては異説があり、Alberigo Roscatta は彼の生年を千二百六十年としたといふことである。近世になつてはまた千二百六十七年 (Crion) や千二百六十八年 (Imbriani) などに置く説も出て來た。従つて彼の生年に關する説には十三世紀の中葉のうちでは八九年の移動があるのである。今日のダンテ學者が、此等の諸説の中で千二百六十五年説を採用するのは、如何なる根據によるか。

(一) Dino Compagni の記録によれば、千二百九十六年六月五日、ダンテは百人會議の議員として票決に加はつてゐる。然るに百人會議の議員となることは滿三十歳にならなければならぬ定めであつた。従つてダンテは、少くとも千二百六十六年六月五日以前に生れてゐなければならぬ。千二百六十七年説や千二百六十八年説は、デイノ・コンパニーの記録が信憑すべきものである限り、既にこの一事によつても覆へされるのである。

(二) ダンテの戀人ベアトリーチェが實在の人物であるかどうかについては異説があるが、後に説くやうに彼女を實在の人物と考へるのが至當であるとするれば、彼女に關するダンテ自身の記事が、又彼の生年を推測せしむべき根據となる。彼

の記すところに従へば、彼女は、アラビヤ曆に従へば月の九日の始め、スリヤ曆に従へば年の第九月、伊太利の習はしに従へば十三世紀の第九十年に——従つて千二百九十年六月八日の夕に死んだ『新生』第三十節。彼女の死んだ年は、第二の生の閏『煉獄』第三十歌、百二十四行以下)——即ち彼女が滿二十四歳を超えて二十五歳となるまでの間であつた。さうしてダンテが始めて彼女と逢つたのは、彼の生後第九年目のをばり、彼女が漸く第九年に入つたばかりの事であつたから『新生』第二節、彼は彼女の一年前に生れてゐなければならぬ。以上の記事を基礎として計算するに、若し千二百九十年を彼女が滿二十五になるべき年とすれば、彼女は千二百六十五年六月八日以後に、若しこれを彼女が滿二十四を超えた年とすれば千二百六十六年六月八日以前に、生れて居なければならぬ。従つて前の假定に従へば、彼女より一つ年上のダンテは、千二百六十四年の生れ後の假定に従へば千二百六十五年春の生れといふことになるであらう。さうして次の理由によつて後者が有力であるとすれば、我々は前掲煉獄の一節をも亦後の意味に解釋するのが當然である。

(三) ボッカッチオの神曲註解に従へば、ダンテは千三百二十一年九月十四日(聖十字架稱賛の記念日)此世を去るに先つて、ラゼンナに於けるその親友 Pier Giardino に「五月の末から今日迄の日を、五十六歳以上に生きた」と話したといふ。換言すれば彼は五月の末に満五十六になつたといふ意味なのである。ボッカッチオのこの記事はシャルデイノ自身に親しく聞いたところだと斷つてあるが、吾々は他の種々の證據によつて、この場合ボッカッチオの眞實を疑ふべき理由を持たない。ダンテの卒年月日がボッカッチオの記事と一致することは、恐らくは誤寫であるべきジョワソンニ・ギルラーニの記録を除けば、古寫本の殆んど悉く裏書するところである。さうして當時ビエル・シャルデイノといふ人が實際あつたことも、又ボッカッチオが晩年ラゼンナに往復したことも、Ricoi の研究によつて明かにされてゐる。故に吾々はボッカッチオの記事を信じてダンテがその死ぬ年の五月末に五十六歳の關を越したと見ることを許されるであらう。さうすればダンテは千二百六十五年の五月の末に生れた勘定になつて來るのである。

(四) 又ダンテ自身の語るるところに従へば、彼は太陽が雙兒宮の中にあつて昇降

する時に生れた(天國第二十二歌百二十行以下)。さうして普通の信仰に従へば、それは五月二十日から六月二十日までの間である。従つてこの一節も亦彼が五月末の生れであることの有力な味方となるのである。

獨逸のキツテや英吉利のムーアは、又ダンテと聖ルチアとの關係や、キツテが古寫本に於いて發見したダンテの一生の日數などを根據にして、更に五月三十日といふ日をも推測しようとしてゐるが、今はあまりに長くなることを恐れてこれを紹介することを避ける。兎に角吾々は、聖者フランチェスコの死後四十年、畫家ジョットに先つこと一年、アルノの河畔に春老いる頃に、ダンテ・アリギエリが此世の光を見たことを信じてよいであらう。當時彼の父はグェルフィ黨の一人として、その反對黨ギベルリニの下に日隱の日を送つてゐたであらう。さうしてその母は彼の生後間もなく病死して彼を繼母の手に残した。かくて彼は始めから數奇な運命の中に生れ落ちたのである。

一、ベアトリーチェ

Beatrice の名はダンテの名と共に遍く人口に膾炙してゐる。彼女がダンテにとつて、その終生の情熱の源泉、崇拜の標的、久遠の女性、三界の導師であつたことは、苟くもダンテの名を知る限りの人は、誰でも知らない人がないであらう。併し彼女は果して實在の人物であつたか、彼女は何時何人の子と生れて如何なる地上の生活を送つたか、この點については學者の間に色々の議論が岐れてゐる。ムーアは此の問題に關する諸説を分類して(一) Gichtmann (Beatrice, Geist und Kern der Dante'schen Dichtung, 1899) のやうに、彼女を主として教會又は神學の象徴と解する「象徴論者」と(二) Bartoli (Della vita di Dante Alighieri) や Renier (Lo V. N. e la Fiammetta) のやうに、これを假想せられた理想の女性と解する「理想論者」と(三)ムーア自身のやうに彼女を實在の歴史的人物と解する「實在論者」との三者にわかれ、更に實在論者の中、彼女を Folco Portinari の娘と解する通説に反して別種のベアトリーチェを立てる説 (Santuzzi):

Prolegomena の如きを「分離論者」と名けた(「ダンテ研究」第二卷)。私はムーアに従つて通説のベアトリーチェを實在論を信する者であるが、此等の異説を精細に論破して自説を立てることは、固より私の力と時間とを超えてゐる。私は此筋道を知らうとする人には前掲ムーアの論文の一讀を勧めて、茲には唯、ダンテのベアトリーチェがベアトリーチェ・ボルティナリーであるかと考へられる理由の重なるものを擧げて見たい。

併しそれをする前に、吾々はダンテ自身を通じて地上に於ける彼と彼女との交渉に關する物語りの大略をきいて置かなければならない。「新生」に従へば、彼は九つに滿ちんとする頃に九つの年の始めにある(八歳を四月越えた)彼女を途上に見て、魂の怪しき頓へを感じた。其後九年、十八歳のダンテは、彼が始めて彼女を見たと同じ季節に——前にあげたダンテの生月を参照すれば、それは五月の始め北伊太利に春酣な頃であつたであらう——又ゆくりなくその「心の女」を見て、而も譬へ様もなく優しい挨拶をさへ受けた。それ以來ダンテは夢に彼女を思ひ、幻に彼女を見る戀の人であつた。彼の中からは豊かな抒情詩の脈が湧き出して來た。併

し彼はその戀の對象がベアトリーチェであることをかくすために「屏風の女」を拵へて、その女が對手であるかのやうな戀の歌を作つた。その後屏風の女が市外に移住することがあつたり、ベアトリーチェの一女友が死ぬことがあつたりして、ダンテの心には痛みの影があつた。ダンテは後に又第二の屏風の女を拵へて、これに寄せる歌にベアトリーチェに對する戀の思ひを託したが、この事は市中に悪評を喚起して、ダンテは遂にベアトリーチェに逢つても彼女の挨拶を受けることが出来ないやうになつてしまつた。この無言の非難はダンテに深き悲哀と奮勵との心を起させる。併しベアトリーチェの厚意は容易に彼の上に歸つて來なかつた。或る婚禮の席上、彼は思ひがけずその戀人を目睫の間に見て、心亂れて危く昏倒せむとしながら、僅に身を傍なる壁の畫に支へる。併し彼のこれほどの熱情も、それがベアトリーチェから報いられるところは、只その不作法に對する「嘲笑」のみであつた。次いで來るものは、ベアトリーチェの父の死とダンテ自身の重き病とである。彼はその病中、その近親の一人に看護を受けながら、人生の無常に思ひ耽りつゝ、一日その戀人自身の死の幻を見た。その後彼はもう一度ベアトリーチ

エを街頭に見る。その時彼女はダンテの第一の親友の戀人、ジョヴァンナと一緒だつた。併し間もなくベアトリーチェが永久にこの地上から見失はれなければならぬ日が來た。千二百九十年六月八日の夕、ダンテがアラビアやスリアの曆をさへ漁つて九といふ神聖な數に當嵌めた年と月と日とに、彼女は遂に天上の人となつてしまつたのである。ダンテの悲哀は固より極めて深かつた。彼の眼はとめどなく流れる涙のために病ひを得た。彼は人繁き巷も廢墟のやうに空しくなつたことを感じた。彼は自らの悲痛をやらむがために、又彼の第二の親友にして亡き人と最も近き血縁ある人のために、哀傷の心をこめた詩を作つた。その後彼の心は時を経て「優しき女」の同情にひかされたこともあつたが、彼は明かなる理性と意志とを以て、ベアトリーチェ(恵を與ふる者)に對する戀を一貫した。さうして他の如何なる女性についても云はれたことのない言葉を、彼女について言ひ得る日が來るまで沈黙を守ること決心したのだつた。

以上がダンテ自身の物語を通じて見た彼とベアトリーチェとの關係である。ダンテのベアトリーチェがフォルコ・ポルティナーリの娘と同一人であること

は、古い神曲註釋書には見えない。Ottimo comentoには二度ベアトリーチェの實在を保證してゐるが、その姓は擧げてゐない。Ashburnhamの圖書館にあるピエトロ(ダンテの子)註釋の寫本にこのことを書いてあるさうであるが、それは學者の考證するやうに後の竄入であるとすれば、今日吾々が持つてゐる最初の典據は、ダンテの死後約四十年、ベアトリーチェの死後約七十年に出たボッカッチオの註釋でなければならぬ。この事實は既に學者の疑ひを喚起する。假令同時代の註釋書に書いてゐないのは、自明のこととしてこれを書かなかつたのだと見ても、『デカメロン』の著者が出鱈目を云ふことがないとは誰しも保證し得ぬところだからである。併しボッカッチオはダンテの死んだ年にもう九つになつて居た。彼にはダンテの交遊やベアトリーチェの親戚の間に數人の知人があつた。而もその註釋は、ダンテの故郷で當時の事情を傳聞する便宜の多いフィレンツェ市民に向つてした講演である。この場合、彼がデカメロンのやうに出鱈目を恣にしたとはどうしても考へ難い。實際吾々は歴史上確かめられた事實を根據としても、ボッカッチオの傳へるやうに、ダンテのベアトリーチェはフォルコ・ボルティナーリの娘

で *Finimondo de' Bardi* の妻であつたと見るべき多くの有力な理由を持つてゐるのである。

フォルコ・ボルティナーリはフィレンツェの名望家であつた。彼が千二百八十九年(ダンテのベアトリーチェが死ぬる前年)十二月三十一日に死んだことは記録によつて明かである。さうして彼は——現存せる遺言狀によれば——その娘ベアトリーチェ(シモーネ・バルディの妻)に若干金の遺産をのこした。この事實は『新生』の記事と一致し、又ボッカッチオの記載と一致する。千二百八十九年に名望家の父を失つたベアトリーチェといふ女性——これはダンテの『新生』の女主角が要求せらるゝ資格であり、ベアトリーチェ・ボルティナーリといふ歴史的人物がびつたり當嵌つてゐるところの條件である。

尤も歴史上のベアトリーチェは人妻である。然るに『新生』には女主人公自身結婚してゐることが何處にも書いてない。これは一見すれば矛盾である。併しベアトリーチェが名望家の娘で他人の妻であるといふ事實は、寧ろダンテの側に於ける、この事實の隠蔽を自然にする。キツテやムーアが推測するやうに、ダンテ

がベアトリーチエを見て喪神せむとした婚筵は、實際ベアトリーチエ自身の結婚であつたと解すれば、あの場合に於けるダンテの異常な感動も、ベアトリーチエの困惑とこれを取繕ふための——若くはダンテの戀を知らなかつたための——嘲笑も、無理ならぬものとして理解し得る。従つて新生に直接の記載がないことは、その女主人公をシモーネの妻と同一視することの妨害とはならないのである。

『新生』には固より強烈な理想化の臭ひがあり、多少の程度に於て象徴化の色彩がある。併しそれが根柢に於てダンテとベアトリーチエ・ホルティナリーとの戀の歴史に基いてゐるものと見れば、その説話中に出て来る副人物も亦多く實在の人物と吻合する。ベアトリーチエの死せる女友や第一第二の屏風の女はわからないが、ベアトリーチエに先つて死せるその父がフォルコに當ることは云ふまでもないであらう。其他ダンテに妹があることは記録によつて明かであるが、重病のダンテを看護せる近親の女性とは蓋しこの人である。又ダンテがベアトリーチエを見る最後の記事に於て、彼女に伴へるジョヴァンナは、彼の親友 Guido Cavalcanti の戀人 Giovanna であらう。ダンテがベアトリーチエの兄弟マネット・ホルティナ

ーリと交はりがあつたところから推すに、ベアトリーチエの死後ダンテに囁して哀傷の詩を作らしめた「第二の親友」は、思ふにマネットに當るのである。

併しベアトリーチエの實在を推測させるものは、必ずしも歴史的事實との比較のみではない。作品の全體を貫く感情の深さと厚みとを具備する眞實や單純に象徴的には解き去り難き人物や挿話の數々は、この戀物語の歴史的背景を思はせずにはゐない。さうして彼が苦心慘憺して重大な事件の起つた時日を九の聖數に合せようとしてゐることも、ムーアの云ふやうに、其底に動かし難い事實があることを證明する。若し彼が象徴又は理想的構想としてこの物語を作り上げたのならば、前にも云つたやうにアラビヤやスリヤの曆を強牽する必要もなく、單純に千二百九十年の九月九日に死んだことに拵へればそれで澤山な筈であるからである。

戀人を神聖な者と感じてこれに觸れることを恐れる戀、戀人が他人と結婚することによつて深き苦しみを感じながらもそのために本質的には何の損はれるところなきを得る戀、自らさへ他の女と結婚しても薄らぐことなしに持續する戀、さ

うして戀する人を導いて神と天國とに赴かしめる原動力となる戀——かういふ戀の心持は、吾々の時代には遠い心持である。併しそれが吾々に遠いからと云つて、誰かこれを虚偽であり架空であり價値が劣つてゐるといふことが出来よう。私はベアトリーチェといふ女性に對するダンテの戀に、彼の魂の歴史と體驗とが籠つてゐることを疑はない。フォルコ・ポルティナーリの娘は實際彼にとつて「恵を與へる者」であつた。彼女の名前の意味の深さは誠に彼のみが知るところであつた。ベアトリーチェによつて與へられた恵みに較べれば外部的運命の數奇が彼にとつて何であらう。

附記 『新生』の記事によつて、ダンテが九つに垂んとする時にベアトリーチェが八つと四箇月であつたことがわかる。従つてベアトリーチェはダンテよりも一年後れの四五箇月早生れで、千二百六十六年一、二月の頃に生れて千二百九十年六月八日夕二十四歳半位で死んだことになるであらう。

三、愛の說

Le fronde, onde s'infronda tutto l'orto
dell' ortolano eterno, an'io contanto,
quanto da lui a lor di bene è porto.

(par. XXVI, 64-6)

(とこしへの造庭師の庭のすべてに
繁る木の葉を我は愛す、
彼より彼等に與へられし善の度につれて。)

ダンテにとつては、天地間のあらゆる事物を動かす原動力となるものは即て愛 (Amore) である。愛は善惡一切の原動力である。然らばこの愛のうちに、正しき愛と正しからぬ愛との差別は如何にして出来るか。正しき社會の結合力となるものは如何なる愛であるか。私は茲に、この問題に對するダンテの解答をたづねて

見たい。

ダンテは恐らく千三百六年乃至八年の間に出来た『饗宴』に於いて(第三篇第二章第三章)既に「愛」についての概説を與へてゐるが、その後十餘年、『神曲』の中で(煉獄第十五歌、第十七歌、第十八歌及び天國第二十六歌)更に愛に對する彼の成熟した思想を述べてゐる。特に『煉獄』に於けるダンテとギルジリオとの問答は、前記の諸問題についてのダンテの思想を最もよく説明してゐると思ふ。従つて私の解説も亦主としてこれをたよりにして、『饗宴』や『天國』等の記事をその傍證に用ゐて行かうと思ふのである。

ダンテがその師ギルジリオに導かれて煉獄の山を登ること既に二日、その二日目も早や暮れむとして、返照僅かに山巔を輝し、彼方此方に星あらはるゝころ、彼等は煉獄の第四圈、懈怠の罪を淨むる者の國に到着する。併し足が一度この圈を踏むや否や、不思議にもダンテの脛は、岸に定着して動かぬ船のやうにその作用を歇めてしまふ。彼は、「この新しき圓に音する物のあらんことを思ひて、暫し耳を傾けし後、そのやさしき父に向ひて此圓に淨められる罪の性質を問ひ、たとひ足はとゞ

めらるゝとも汝の言をとゞむるなからん」ことを求める。さうしてギルジリオは、「止まる間にも善き實を摘ましめるために、ダンテに向つて懈怠の罪を説き、凡そ煉獄に淨めらるゝ罪の根據及び分類と、一切の根據となる愛の正邪を生ずる所以とを語つてきかせるのである。

ギルジリオは言ふ、子よ、造物主にも被造物にも、自然的なるか魂より出づるか、愛がないことはなかつた。お前はこの事を知つてゐる。自然的なものには常に過ちがないが、他のものは、よからぬ目的により、若くはその力の過小なるか過大なるかによつて過つことがある。『煉獄』第十七歌、九一—九三と。然らば常に過つことなき自然的愛(Amore naturale)とは如何なるものであるか。

『コンギキオ』の記すところによつてこれを補説すれば、世界に於ける一切のものはその特殊な愛を持つてゐる。單純な物體が、例へば土は落下し火は天に向つて昇るが如く、その引力によつて彼等に固有な場處を求め、この種の愛である。鐵物といふやうな初級の複合體が、例へば磁石はその産地に近くに從つて磁力を増すが如く、その定められたる産出の場處に固まり、其處から力を得て來るのも亦

この愛の一種である。又植物のやうな初級の生物に到れば、その組織によつて要求される一定の場處を愛すること一層著しく、或物は水邊に、或物は山巔に、或物は斜面や丘陵などに群生して、若し他に移植されれば、恰もその愛する場處を離れた者の如く、枯死若くは凋落することを免れない。さうして動物に至つては、單にその生息の處を愛するのみならず、又相互に愛し合ふのである。これ等は皆自然的な、正邪の差別なき愛の現象である。

これに對して「魂より出づる愛」(Amore divino)とは何であるか。それは魂ある者の愛である、人間や天使などの感ずる愛である。今天使のことは暫く措いて、人間の愛のみについて云へば、人間は高級な存在として、本來單一なその本質の中に彼以下の諸物の性を含み、従つて上述したやうな種々の自然的愛を悉く感ずることが出来る。單純な物體のやうに、彼は下降することを愛して、上昇するときには勞苦を感ずる。又複合體の性に従つて、彼は出生の場處と時代とを愛し、其處に居りその時に生きることに由つて身體の強健は自然に高められる。第三の植物の性に従つて、彼は滋養多き一定の食物を愛し、これを攝取することによつて、彼の顔は

美を加へ、その肢體は強まり、その色は生色を増す。さうして第四の動物性によつて、彼は獸類の如く官能的外貌に従つて愛を感ずるのである。併し人間には更に第五性がある。それは眞に人間的なもの、寧ろ天賦的なもの、即ち合理性である。人はこの性によつて眞理と徳とを愛する『饗宴』第三篇第三章。今ギルジリオが『煉獄』に於いてダンテに愛の本質と正邪とを説くとき、「魂より出づる愛」と云つてゐるのは、單一な本質としての魂が持つ此等の要素の綜合と見て差支がないであらう。

この魂が或對象に對して愛を感ずる心理的過程を如何に理解すべきか。ギルジリオは言ふ、魂は「愛し易く造られた」ものである。さうして一方に、吾々には外界から印インテンション象オブジェクトを捉へて來る識得力 (Apprensiva) がある。識得の力が吾々の魂に提供する對象が若しこれに何の喜びをも與へないとすれば、それは問題以外であるが、苟もそれが吾々の喜びビタエを喚起する以上、魂はこれにひかれ、これに傾き、その喜びの對象に向つて活動を開始する。この傾向 (pignaro)こそ即ち愛である。「喜びによつて汝等の中に新たに結ばるゝ自然である。このとき、愛の虜となれる魂は、恰も火

がその性に従つて天に向ふが如く、願望 (Desire) といふ靈的運動の中に入り、愛の對象これに歡喜を與へるまで休むことがない。愛は此の如くにして吾々の魂の中に起り、此の如くに吾々の魂の中に作用するのである。

併し茲に於いて、吾々はダンテと共に問はなければならぬ——若し愛とは此の如く必然に従ひて (di necessitate) 起るものならば、若し愛は外部から吾々に臨み、魂は只その不可抗力にひきずられて歩むに過ぎないならば、直く行くも曲りて行くもその責任ではないのではあるまいか。ギルジリオは自由意志 (Lo libero arbitrio) の觀念を以てこれに答へる。實際、吾々が或る對象を認識し意欲する最初の作用は、例へば蜜を造る本能が蜂の中にあるやうなもので、吾々はこれが何處から來るかを知ることが出來ない。さうしてこの最初の願望は善惡の境を絶してゐる。併しこの願望を是認するか非認するか、これを許容して他のあらゆる願望の支配者と立てるか立てないか、此處に善惡の岐路が生じて來る。自然に吾々の中に備つてゐる諾否の能力——思量の能力——許諾の閥を護るべき力 (La virtù che consiglia, e dall' assenso de' tener la scorta)——こそ評價の源である。この能力が如何に善惡二

つの愛を集め、如何にこれ等のものを備ひわけるか、これによつて人間の價値が定まるのである。この本然の自由あるが故に世界には道義がある。たとひ吾々の衷に燃える愛が皆必然から起るにしても、人間には又これを抑ふべき力が與へられてゐる——かく答へることによつてギルジリオは「魂より出づる愛」には過誤があり得る所以を説明する。自由意志の起源は信仰によらなければわからないが、自由意志の存在は理性も亦認識することが出來るのである。

ギルジリオは此の如く愛の中に善惡正邪を區別する。故に彼は「あらゆる愛はそれ自身に於いて賞讃すべきもの」と思惟する説に賛成することが出來ない。愛は、凡ての徳の種であり、同時に又罰に相當するあらゆる行爲の種である。然らば如何なる愛が正しく如何なる愛が刑罰の種子となるか。正しき愛の考察を後にして、先づ誤れる愛について考ふるに、愛が第一義の幸に向ふか、若くは適度に第二義の幸に向ふとき、それは不義の快樂の原因であることが出來ない。されどそれが逸れて惡に向くか、若くは幸を追ふにその熱適度を失して或は過ぎ或は足らぬとき、被造物はその造り主に逆ふに至るのである。

故に吾々は罪惡を三大別することが出来る。(一)は「逸れて惡に向く」ものである。而も人は自己の福祉を忘れ得ず、又第一の存在者と離れて自立するを得ざるが故に、吾々は自己並びに神を憎むことは出来ない。吾々の憎むことが出来るものは隣人である。吾々が惡を愛するのは即ち隣人の禍を愛するのである。此の如き「轉倒の愛」には三種を數へることが出来る。(a)は自ら秀でんことを望むが故に隣人の高處より墜落することを希ふもの、即ち傲慢(Superbia)である。(b)は自己の占有する權勢や恩恵や敬禮や名聲を失ふことを恐れて他人の向上を妨げむとするもの、即ち嫉妬(Invidia)である。(c)は自ら受けたる損害を憤りて復讐を貪らむとするもの、即ち忿怒(Ira)である。これに對して(一)正しき愛の過少も亦罪惡である。眞正の幸を見ること朦朧にして、これを望む心はありながらこれに惹かるゝ愛が鈍いとき、吾々はこれを懈怠(Acedia)と名ける。(二)又まことならぬ幸に迷ひ、過度の熱を以て至上の善ならぬものを追求することも罪惡である。(a)貪慾(Avaritia)、(b)美食(Gula)、(c)色情(Luxuria)等はこの類に屬する。あらゆる人は天國に入るに先つて此等の罪を洗ひ淨めなければならぬ。

ギルジリオが懈怠の國でダンテに説いたところは、大略以上の記述を以て盡きてゐる。併し吾々は「正しき愛」の如何を他の節に就いて學ぶ前に、一つの註解を試みなければならぬ。それは吾々が果して自己及び神を憎む事が出来ないかどうかの問題である。ダンテはその『地獄』の中に、自殺者及び瀆神者の獄を設けた、さうして此等の罪惡の根據を「暴力」に求めて、ギルジリオに「暴力の及び得べきところに神があり、自己があり、隣人がある」(第十五歌、三十一—三十三)と云はせた。さうして自己に暴力を加へる者は自己を憎む者であり、神に暴力を加へむとする者は神を憎む者であることは、殆んど云ふを俟たないであらう。さうすれば『煉獄』に於いて、人は自己と神とを憎むことが出来ないと云つてゐるのは、正面から『地獄』の記事と衝突し、又日常生活の事實と矛盾すると云はなければならぬやうに見える。吾々はこの難點を如何にして脱すべきであるか。

私は、自己憎惡若くは神への反逆といふやうな現象の根據をダンテの精神に於いて解釋すれば、それは第三の過度の愛に於いて求むべきであると思ふ。吾々が財貨と名聞とでも、美食や色情でも、凡そ假幻の幸福を自ら過度に求めむとする

き——それほど自己を愛するに誤れる愛を以てするとき、その望みが叶はぬ故を以て、換言すれば自ら求めてゐるほど自己を幸福にする能力なき故を以て、隣人を呪詛するが如く、自ら呪詛する。自己憎悪とは、それが至上善を求むる者の自己鞭撻を意味するものでない限り、この類の自縛自縛である。故に吾々は之を迷へる自愛と名くべきであつて、自己憎悪と名くべきではないのであらう。さうして、ダンテの精神から見れば、神への叛逆も亦迷へる自愛の一種で、第二義の幸福に對する過度の愛の一兆候に歸してしまふのかも知れない。ダンテにとつては、神は凡ての人の存在の原因であるが、人は自己を愛する限り自己存在の原因としての神を憎むことは出来ない。たゞ彼を一個の隣人として——絶大な力を以て吾々の欲望を妨げてゐる隣人として——考へるとき、丁度自己を自己の隣人として憎み得たと同様に、彼をも亦憎み得るであらう。併しダンテの立場から云へば、それは自ら妄想した隣人に對する憎悪の一種で、真正の神に對する憎悪ではないといふことも出来る。愛の轉倒に陥ること甚しきとき、人は自己と神との禍をさへ願望することもあり得るが、それは真正の意味に於ける自己及び自己存在の原因者を

心から憎むものとは云ひ難い。自己憎悪のために自殺する者は、自己を目するに自己の欲望を妨害する隣人を以てするのである。神を恨み神意に逆ふことを自ら快しとする者は、吾々の運命をその掌中に握つて暴逆を極めてゐる隣人と彼を思惟して、その隣人に復讐しようとするのである。故に外見上自己及び神の禍を愛するやうに見えるものも、その本質に於いては隣人に對する憎悪の一種であるといふことが出来るであらう。——かう解釋すれば、『煉獄』第四圈に於けるギルジリオの言葉は、或程度まで辯護の餘地がないこともないやうに思ふ。

併し過度の自愛が基礎とならずには隣人に對する傲慢も、ダンテが此處に定義してゐる意味の傲慢である、自ら高くするため他人の墜落を喜ぶ意味の傲慢である、嫉妬も忿怒も凡て成立することが出来ないであらう。これ等の罪が過度の愛と區別されるのは、それが過度の愛と別物であるからではなくて、禍を愛するといふ轉倒が其處に附加されてゐるからである。さうしてこの轉倒を特質とする愛の對象が單に隣人のみならず又事實上自己及び神にも及び得ること、前に述べた通りであるとすれば、これを隣人のみに限らうとするのは依然として理由が薄

弱であると云はれても仕方がないであらう。一般に、正しからぬ愛によつて罪過の分類を試みる方面に於いては、教會の七つの主罪によつて豫め結論が與へられてゐるために、ダンテの考察は十分に論理的だともエギゾースティヴだとも云へないやうに思ふ。愛の説に於いて大に彼に聽くべきは、寧ろ正しき愛とその作用とに關する思想である。故に吾々は、この問題についての彼の言葉を考察して見なければならぬ。

この宮廷を満ち足らはしむるその善こそ、

愛が軽く重く我に讀みかきする

あらゆる文字の始と終なれ。

使徒ヨハネが、恆星天に於いて、彼の愛の對象をダンテに試問したとき、彼はかう答へた〔天國〕第二十六歌、十六—十八。善は善として人の愛を誘ふ。神は至善にして、彼以外にあるあらゆる善も亦その光明から出た一つの光線に過ぎない。故に心が、他の何物よりもこの至上善を愛するやうになるのは當然である。吾々が善と神とを正しく愛するためには、たゞ善の善なる所以と、神の至上善なる所以とを

理解する必要があるだけである。ダンテは哲學と天啓との兩者によつてこの理解に導かれた。併し人に正しき愛を教へるものは——この愛が人の心に嚙みつく「齒」は——この兩者のみに限らない。世界の存在や、自己の存在や、人類を救ふためにされた基督の死や——自然と歴史との一切にあらはれた様々の善も亦、ダンテを迷妄の海から救ひ上げて正しい愛の岸に置いた。所詮とこしへの造庭師の庭のすべてに繁れる木の葉は、彼によりて彼等に與へられし善の度につれて悉く愛すべきものである。それが迷となり罪となるのは、吾々が至上善の根からこれをきり離して、不當の愛を以てこれを愛するからなのである。

吾々が正しい愛を以て神と萬物とを愛するとき、それは吾々の生活に於いて如何なる働をするか。誤れる愛が分裂と争ひとを齎すに對して、正しき愛は人と人と、人と萬物と、人と神とを結合する。ダンテは『煉獄』第十五歌に於いて、意味深き言葉を以てこの間の消息を説いた。この一節は單に愛の本質を明かにするものとして注目すべきのみならず、又ダンテの公教主義を、その最も深く最も純粹な形に於いて現すものとして、看過すべからざる意義を持つてゐる。

ダンテが煉獄の第二圏に辿りついて、青黒い色をしたその圓臺の上を、何人にも逢はずに急ぎ行くこと凡そ一哩、彼とギルジリオとは其處に、臉を縫ひ合はされて天の光を見ることを得ず、石と等しく青黒い色の剛毛布を着て、相互扶助のしるしとして互に凭れ合つてゐる一群の靈を見た。これは生前に於ける嫉妬の罪を贖つてゐる人達である。その様は會堂の前に物を乞はむとする乞食のやうに、見ただけでも既に人の憐れを催すに足るものがあつた。ダンテは、此等の人々の恥かしい姿を自分だけ見ながら、自分は彼等に知られずに通ら過ぎることを後めたく感じた。研ぎすまされた彼の良心は、他人の弱點を覗いて過ぎること、對してツアラツストラ流の羞恥を覺えた。其處で彼は、此等の靈に物言ひかけることの許可をギルジリオに求める。「語れ、短く且つふさはしく」(Parla, o sì brevo ed arguto)——これがギルジリオの答である。ダンテは、縫はれた眼から烈しく涙が洩れて頬を洗つてゐる靈達に近づいて、彼等の贖罪の功の一日も早く成らむことを祈り、その中に拉典人の魂があるかどうかをたづねた。彼の立つてゐるところから少しく先方に、答へる者の聲がきこえる。それは如何にも嫉妬の罪を償はうとする者、融合の

愛を求めてゐる者にふさはしい答であつた——「お、わが兄弟よ、凡ての者は皆一つのまことなる都の民である、君の云はうとするのは、巡禮として伊太利に住んでゐた者のことであらう」。ダンテが極めてリアリスティックに附け加へてゐるところに従へば、その影はかう云つて、ダンテの答を待つもののやうに、替の習に従つてその頤をあげてゐた。ダンテは、稍々隔れるその影に届くやうに聲を張りあげてこれと問答を始める。この問答によつて、この影が Castiglione の君、Viviano dei Marchesi の妻 Sappia であるといふことが明かになる。彼女は故郷シエナにその政敵が勢を得てゐることを嫉んで、シエナの軍がフィレンツェ人と戦つて Colle に敗れたとき、冬過ぎて春の光に逢へる黒鳥のやうに狂喜して、その鳥が春の初めに歌ふといふやうに、「私は最早汝を恐れぬ、お、主よ、今や冬は過ぎ去つた」と叫んだ人であつた。晩年の善業と故郷の聖者の祈りがなかつたら、彼女は救ひの道に入るこゝとが出来なかつたであらう。ダンテとサピリアとは、この事やその他のことについて問答する。さうするとこれをきいて又新たに聲をかける者があつた。それは生前の敵にして今は相凭れあつてゐる仲間、ギベルリーノの Guido del Duca とグ

エルフォの *Rinieri da Calboli* とである。彼等は共に政治を解する者、グイードはアルノ河畔の諸市の腐敗を深く慨いたあとで、生前の嫉妬の罪を悔い、好まぬながらに自分達の名前を告げ、「今は語るよりもなほ遙かに泣くを喜ぶ」といつて、ダンテ達に彼等から離れて行くことを求めた。彼とギリジリオとは、彼等が二人の遠かり行く足音をききながら何事をも云はなかつたのを、その路に誤なき證據と信じて、更に歩を右に向け、夕日の中に眩き眼を射る天使に逢つて、一つのP(罪のしるし)を消されたあとで、第三圈に導く階段をのぼりはじめた。さうしてこの登攀の道すがら、愛に關する極めて注目すべき問答が、ギリジリオとダンテとの間に交換されるのである。

問題となるものは、前に自分の名前を名乗つたあとで、グイードの附加へた言葉である。彼は生前他人の福を見る度にその顔が憎惡の色に被はれたことを回想して、嘗てその種を蒔いた報に今この藁を刈らねばならぬことを嘆いた。さうして、「おゝ、人類よ、侶を除外することを必要とするところに、何ぞその心を置くか」と長大息した。ダンテにはこの言葉の意味が十分にのみこめなかつたのである。故

に第三圈に向ふ途上に、彼はその意味をギルジリオにたづねる。そのとき、その師の答へはかうであつた——

汝等の願集るところは

侶と分てば分減するところなるが故に、

妬穢を動かして溜息をつかしむ。

されどいと高き球の愛

汝等の願を上に向はしむるとき、

汝等の心にはこの恐れなからむ。

そは、我等のもの」と稱ふる人益々多きにつれて、

人々の享くる幸亦愈々多く、

仁愛愈々多く彼の僧院に燃ゆればなり。

(煉獄第十五歌、四九—五七)

併しダンテはまだこれを理解することが出来ない。茲に一つの福があるときこれにあづかる人が少ければ少いほど一人の得分が多く、これにあづかる人が多ければ多いほどその得分が少くなるのは通則である。然るにギルジリオは、あづ

かる人の多さが一人の得点を減せぬのみではなく、それは却つて各人の所得を多くするとさへ云ふのである。このやうな不思議は如何にして可能であるか。ダンテはこれをたづねてギルジリオに叱られる――

………汝は心をたゞ

地上の物にのみとゞむるがゆゑに、

まことの光より闇を摘み出づ。

かの極みなく且つ言ひ難き幸は

高きにゐまして、驅せて愛にいたる。

恰も輝ける物には光來るが如し。

そは、熱度に應じてこれに己れを與ふ、

故に仁愛益々擴大するにつれて、

永却の力いよ／＼その上加へらる。

又高きにありて心一つにする民益々多きとき、

愛すべき物其處に愈々多く、愛し合ふこと其處に愈々多し、

その様鏡の五ひに映し合ふに似たり。

二六四―七五

ダンテはこの言葉によつて始めてグイードの所言の眞意を領會する。

吾々はギルジリオの此等の言葉の中に如何なる意味を讀むべきであるか。それはたゞ、精神上の福は分つことによつて減せず、これを分つ者は寧ろ益々その福を増大するといふ意味にのみ解すべきであるか。此等の言葉の中に、かういふ意味も亦含まれてゐることは疑ふことが出來ない。併し簡単にさう云つてしまつただけでは、吾々はこの一節に含蓄されてゐる眞理を十分に汲み盡したとは云ひ得ないであらう。其處にはもつと複雑な特殊な色合がある。

第一に注目すべきは、その「僧院」に屬する人達が「我等のもの」(Il nostro)と呼んでゐるところの對象は、必ずしも精神的の福に限るを要しないといふことである。眞理や徳が多くの人によつて共有されるとき、その成員の幸は益々多く、その團體の結合が益々鞏固となることは云ふまでもないが、單にそれのみではなくて、物質的福利と雖も――物資や財寶と雖も――ある條件の下には、その所有に分與する人が多くなるにつれて、その成員の幸福を増しその社會の結合を鞏くすることが出来る。その條件とは即ちその團體が「いと高き球の愛」(l'amor della sfera suprema)を

共有してゐるといふことである。心を天に寄せる族によつて組織されてゐるといふことである。この條件さへ具備してゐれば、一片のパンを三人でさいて食ふことが、二人でさいて食ふよりも一層吾々を幸福にし、一層吾々の間の愛を深くするであらう。三分の一片のパンを食ふことは、二分の一片のパンを食ふよりも、より多く人間に満足を與へることも決して不可能ではない。精神的立脚地の高さが、物質の所有と享樂との意義を變更するからである。吾々はギルジリオの言葉の中にこの意味を讀まなければならぬ。

第二に吾々は、ギルジリオの云ふ意味が、精神的福祉は與ふるによつて減せずといふだけではなくて、與ふるによつて増加するといふ意味であることと、その増加の理由は天からの恩寵にあると考へられてゐることを注意しなければならぬ。あらゆる真正の福祉は天に貯へられてゐる。吾々の愛は天の福祉を吸ひ寄せる磁石であり、太陽の光を集める蟲眼鏡である。従つて吾々の愛が大きければ大きいほど、恩寵も亦大いに吾々に加へられるのである。さうして天の恩寵を吸ひ寄せる吾々の愛は、直ちにいと高き境に向ふ愛——認識と徳との愛のみならず、

又隣人に對する愛をも意味する。ダンテは此場合特に意識して、一般的の愛の中「愛」から仁愛「Caritate, Carità」をとり出してゐるやうに見える。彼が仁愛「Caritate, Carità」を擴大するにつれて「si cho quantumque carità est estende」と云つてゐるのは決して徒爾ではないのである。「侶を除外することを必要とせぬ」社會の觀念を明かにするためには、ギルジリオは仁愛「Caritate, Carità」の意義を特記して置く必要を感じたのであらう。

第三に、ギルジリオダンテにとつて必要なのは、吾々が吾々の所有を一定の人達「人達」に——ある限られた人達に與へることのみではない。吾々の所有を分つべき人達が多く、益々多くなることによつて、最大多數の人が吾々と共に幸福になることによつて、吾々自身の幸福は益々完全に、吾々の社會は益々鞏固に結合される。「天に於いて相互に理解し合ふ民」「Seculo lassus intendit」が益々多いほど、同じく天に於いて「愛に價するもの」「Bono amore」益々多く従つて又天に於いて愛し合ふこと益々深くなるのである。故に此の如き愛の終局の標的は、宇宙のあらゆる存在が天に於いて——神を中心として一つに結合すること、何物をも何人をも洩さずにこの淨き愛の組織の中に羅致することではなければならない。此處に、最も深く最も純粹

な意味に於いて天主教會(Catholic Church)の觀念が成立する。「神と天使と聖人と信者」とより成る宇宙的公教會の觀念が成立する。私は羅馬公教會が唯一のカソリック・チャーチであるといふ信仰を、ダンテと共にすることが出来るものではないが、併しこの壯大な宇宙と全人類とを抱擁する愛の觀念が、吾々の時代に對する豫言であり、新しく課せられた使命であることは、私も亦ダンテに從つて信せむと欲するところである。

精神的福祉は與ふることによつて滅せず、他人の徳は吾々の徳を奪ふものではない、他人の徳は尊敬すべく自己の徳は卑劣に守ることを必要としない——此等の觀念が人生を美しくする力となり得ることは云ふまでもないが、かういふ思想の根柢が有徳者一個人の福祉を完くするところのみあるならば、それは未だ全宇宙の結合に基礎を與へる積極的な力としては十分でないであらう。人類全體の福祉を深き關心の題目として、相率ゐて神に奔らむとする愛に燃えるところに、宇宙を一つにした結合の基礎は始めて形成される。私はこの點に於いて、ダンテの思想の「新しきものより新しい深さを認める」。

四、『新生』に就いて

ダンテの『新生』は何時出來上つたか。この問題を決定する爲には、色々の方面に互る詳しい考證が必要である。併しこの書が彼の親友ガイド・カヴァルカンティに——まだこの人が生きてゐるうちに——獻げられたものであることに徴すれば、『新生』第卅一節其他、それは少くともガイドの死んだ千三百年八月以前の作でなければならぬ。又此書の中には、ダンテ自分の結婚を推測させるやうな何等の痕跡がないのみではなく、彼を既婚者と考へることは、全篇を貫流する一向きに餘念なき情熱と到底兩立し難いことから推斷すれば、それは、更に遡つて、彼が Gemma Donati と結婚するよりも前の——從つて千二百九十七年以前の作でなければならぬことも亦略々明かである。さうしてダンテ自身の言葉も亦この推測に裏書する——彼はこれを「その壯年時代の入口に於ける」(All' entrata della sua gioventu) 作品と自稱してゐるのである(『饗宴』第一篇第一章)。尤も、彼が他の場處に於いて言

明してゐるやうに(同上、第四篇第二十四章)「壯年時代」とは二十五歳から四十五歳までの間を意味するものとすれば、吾々は「壯年時代の入口」といふ言葉をあまりに嚴密に解して、これを彼の二十五歳(千二百九十年)の作と見做す譯には行かない。何となれば、此年は彼がベアトリッチェと死別した年で、『新生』の中には、其後に於ける彼の第二の戀や、この戀の斷念とベアトリッチェへの復歸や、その間少くとも兩三年の時日を必要とする事件の記事があるからである。故に吾々は、この作の年代を早くとも彼の二十七八歳頃に持つて行かなければならぬ。さうして、さう見たところで、篇中の詩は大部分ベアトリッチェの生時に於ける制作であり、これを繋ぐ散文も亦既に二十七八歳の頃に出來上つてゐるとすれば、これを概數によつて「壯年時代」の入口に於ける作品と名けても、決して無理とは云へないであらう。以上の事實に基いて想像するに、『新生』は千二百九十二年以前(千二百九十二年)の作品であり得ぬと同時に、千二百九十五年以後の作でもあり得ない。その制作年代は略々千二百九十二年から九十六年までの間に落つる。而も後に云ふやうな *Pietra Canzoni* (石の歌)の女主人公を、ドンナ・ジエンテイーレとジエンマ・ドナーテイとの間に置く

とすれば、それはジエンマ以前であるのみではなくて又ビエトラ以前に——従つて九十六年寄りよりも寧ろ九十二年寄りに書かれたものと見らるべきである。故に吾々は、此書を彼の二十代の末に於ける作品と見做し、これを彼の青春時代の記念標と認めて、以下の考察を進めることを許されるであらう。(尤も『新生』の成立を多年に亙るものと見て、而も其處には脱落や轉倒さへもあるといふ説に従へば、上述の推測には狂ひが生じて來る。併し亞米利加の *Norton* が發見したやうに、『新生』に鏤られた詩の排列には嚴正なシンメトリーが支配してゐることを承認する限り、吾々はこれを、最初から一定のプランによつて書かれた纏りのある作品と考へなければならぬ。この事については、後に又言及するであらう)。

ダンテは『新生』に於いて何を書かうとしたか。彼の書かうとしたのは、寓喩の形を藉りた神學的哲學的眞理であつたか。理想の女性に對する空想的憧憬であつたか。若くは、嘗て地上に彼と時を同じくして生活してゐた一人の女性に對する、戀愛の歴史とその神祕的意義とであつたか。これは一般にベアトリッチェに

關する問題と聯關して、種々の異説があるところである。私は前にベアトリッチエについて、此等の異説に對する私自身の立場を述べた。私は今、『新生』の解釋についても亦、従來の立場を支持して、それが實在せる歴史的人物に對する、戀愛物語であることを主張したいと思ふ。

この立場から『新生』を見ると、先づ吾々の眼を脱れ難いものは、主人公の鮮かな個性である。此書の中で、私と呼ばれてゐる者が、その青春時代に於けるダンテ自身であることは、『新生』の藝術的印象を素直に受取ることが出来る者にとつては、殆んど疑問の餘地がないと云つてよからう。それは教會を慕ふ人類のアレゴリーや、理想の女性を求める代表的男性といふやうな、一般的譬喩的な人物ではなくて、豊かにして特異な個性を持つ、血の通ひの明かな一人の青年である。彼はグイド・カヴルカンティといふ歴史上の個人を第一の親友と呼ぶ者である。その戀人を見る毎に、彼の顔色は、感動のあまりに蒼白となる。或婚姻の席上思ひがけずその戀人を見たとき、彼は喪神して將に倒れむとした。彼は、時として、極めて印象的に浮世繪らしく描かれた婦人の群に呼びとめられて、目配せたり笑つたりす

る彼等の前に、當時の人達にとつてさへ珍しく、内氣で、眞面目なその戀の眞意を物語つてゐる。彼は又、時として、弔問歸りの婦人達を途に待受けて、慈父を失つたその戀人の悲みを聽かむがために街頭に徘徊してゐる。或時は、彼は、重病の床に戀人の死の幻影を見て、涕泣嗚咽してその看護の人を驚かした。或時は又、彼は、その戀人の一周忌に、天使を畫板に描くことに夢中になつて、人が近づいて來ることも知らずにゐた。さうして彼は又、ベアトリッチエの死後、優しき女の同情の眼にひきつけられて、その命をかけた初戀の思出をさへ、暫くは忘れようとするほど心弱い者であつたのである。凡そ彼はこのやうに、抑へられた情熱と、羞らひつゝ、潤へる感受性とを持つた一人の人間である。その人間らしい迷ひと弱さとをさへ命の飾としてゐる生きた個性である。吾々はこの生きた個性を前にして、これを何等か抽象的なものの象徴若くは寓喩と見なければならぬ。特殊な點を、何處にも發見することが出来ない。ジョットの筆としてバルジエロの壁に残る若きダンテの像は、世人の熟知するところであるが、吾々はこれをそのまま、『新生』の主人公の肖像と見做すことも亦出来るであらう。この肖像の背後にアレゴリーを見

ることは、他の理由によつて餘儀なくされることもあるであらうが、それは決して彼が直接に與へる藝術的印象ではあり得ない。彼は例へば、ゲーテのエルテルやシェークスピアのハムレットのやうに、鮮かな實在性を持つて吾々の前に立つてゐるのである。

固よりこの主人公は逢瀬稀なる戀をしなければならぬ運命を持つてゐた。彼の特に豊かに恵まれた空想と集中との力は、肉眼の前に輝いてゐる戀人の美しさを味ひすゝるよりも、寧ろ心眼の前にその佛を描き出す役目を勤めなければならなかつた。従つて彼の戀愛史が、戀人との直接によつて捲き起される事件よりも、遙かに多くその幻と夢によつて發展することは敢て怪むに當らない。而も彼の生きて居た時代の空氣が、世界を神祕的意義の象徴と觀する精神に満ちてゐたことを思へば、その夢と幻との内容が、主人公の憧憬と豫感との形象化によつて出來てゐることも、亦當然と云はなければならぬ。彼の夢と幻とは、その象徴的意義によつて主人公の心を支配する。さうして彼の戀は此等の夢と幻との間に根を張りながら、此世ならぬ不思議な光の世界にその花を開いて行く。後にも云ふ

やうに『新生』は勿論この意味のシンボリズムを除いて解釋することは出來ない。併しそれは、若きダンテといふ一人の鮮かな個性が、その心に描く世界の象徴性である。あのうるほへる眼とあの靱かな唇とが描き出す夢の象徴性である。それは主人公が世界を觀照する態度の中に具備してゐる象徴的傾向であつて、主人公そのものが作者の寓喩化的構想によつて拵へ上げられたものであると考へるのとは、全然意味を異にしてゐるのである。

吾々は彼の戀人ベアトリーチェについても亦事實の理想化と理想的構想との間の差別を明瞭にして置かなければならぬ。彼女はダンテの「心の女」(Donna della regina delle virtù)である。吾々は彼女があらゆる精神的な美しさを以て飾られて、吾々の前に立つてゐることを疑ふことが出來ない。併しこれはスタンダールの所謂「情熱的戀愛」に於ける「結晶」と見るべきであつて、この故を以てベアトリーチェの實在を否定しようとするのは、吾々の心があまりに散文的になつてゐるからだと云はなければならぬであらう。彼女の歴史的實在については既に前節に

於いても説くところがあつたが、吾々は猶これに二三の證據を附加することが出来る。(一)ダンテの詩友に *Cino da Pistoia* がある。彼が戀人と死別せるダンテを慰める詩 (*De Vulgari Eloquentia*, II, 6) は、その情痛切にしてそれが假構のものではないことを思はしめる。彼女がボルティナーリの娘であるかどうかは別問題としても、兎に角ダンテには『新生』に物語られてゐるやうな死別の經驗があることは、この詩によつても一つの證明を得たと云ふべきである。(二)吾々は『新生』の中に、ダンテの理想化を破つて時々閃いて來る生きた女性の倂を見ることが出来るやうに思ふ。婚筵の席上に於いてダンテに浴せかけた「嘲笑」の如きも、この光を以て見れば何の不思議でもなくなるであらう。ベアトリーチェも亦十三世紀の伊太利婦人の强健なワイルドネスを持つて居たと見るべきであるからである。(三)ダンテは『饗宴』に於いて「優しき女」を哲學の寓喩であると主張してゐるが、この際に於いても、彼はベアトリーチェをば此世に生れて此世に死せる一少女として取扱つてゐる。彼女は「天に於いて天使と共に生き、地に於いて余の魂と共に棲む祝福せられたるベアトリーチェ」(『饗宴』第二篇第二章)である。又「祝福の中にある生きた

ベアトリーチェ」(同上、第二篇第九章)である。彼がこのベアトリーチェについて語つた後で、直に靈魂の不滅を論じて居る所を見ても、彼女が一人の「實在」(Sostanza)として取扱はれてゐることは疑ふことが出来ない。ダンテのやうに、スコラ風に嚴密な考へ方をする人にとつて、一つのアレゴリーに過ぎぬものの靈魂不滅を説くことは不可能であるからである。(四)彼女は『煉獄』に於いても亦嘗て肉身を有せる者として身の上を物語つてゐる。彼女は、その「顔」を以て、その「若き目」を見せつゝ、ダンテを導いてゐた者である。さうして、第二の齡の閨にいたりて、「肉より靈に登つた者」である『煉獄』第三十歌、一二一—一二五)。又彼女の肉は葬られ、其美しき身は「さきに我を包み今地にちらばつてゐるのである」(同上、第三十一歌、四六—五一)。(五)彼女は又天國に於いても一つの座を占めてゐる者である『天國』第三十一歌、五八—七八)。ムーアも云つてゐるやうに、これは單なるアレゴリーに許さるべきことではない。

以上の理由によつて、吾々はベアトリーチェをも亦歴史的人物と見なければならぬ。『新生』はダンテといふ歴史的人物が、ベアトリーチェといふ歴史的人物に

對する戀愛の物語である。全篇の根柢にこの事實を見ることを拒むとき、この作品の美しさは、日に蒸された月見草のやうに凋んでしまふであらう。

併し『新生』の根柢に歴史的事實があることを認めて、この書がこの歴史的事實の意味を書かうとしたものだと思ふのは、それが意味拔きの裸な事實を——若くはこの事實の人情小説の意味を書かうとしたものだといふ意味ではない。それはこの事實の道德的又神祕的な意味を書かうとしたものである。與へられた事實の底に深い宗教的意味を求めて、この見地から材料の選擇と解釋とを行つてゐる點に於いて、それは近代の自然科学的な若くは世俗的な文學と著しく色調を異にする。この方面から見れば、それは明かに象徴的傾向を帯びた中世文學の中に數へらるべきである。たゞ吾々はこの意味の象徴主義を、ある抽象的觀念の寓喩と混同することを深く戒めなければならぬのである。『新生』は云はば神祕的見地から書かれた歴史である。その中には如何に作者の願望や豫感や夢想や宗教的信念が織り込まれてゐるにもせよ、それは彼の主觀的肆意によつて構成されたものではない。彼は彼の見た事實をその意味のままに書かうとした。かく

て書き現された事實が象徴的なのは、彼の心眼そのものの性質であつて彼の意志の所爲と見らるべきではない。實際吾々は、極めて忠實な事實への拘泥を——この意味に於ける表現上のリアリズムを『新生』の到るところに嗅ぎ出すことが出来るであらう。

ダンテ自身は象徴的表現についてどう考へて居たか。彼はこの場合、彼の時代の多くの人と同様に Symbolical といふ言葉は使はなかつたが Allegorical といふ言葉を用ゐて、少くとも二箇所に於いてこの問題に觸れてゐる。その一つは『饗宴』(第二篇第一章)である。もう一つは彼が *Can Grande* に送つたものとして一般に承認されてゐる書翰(Epis. X)である。前者は一三〇六—一三〇八に書かれ、後者は一三一八年頃に出來たものとすれば、その間に少くとも十年の隔りがあるが、吾々はこの二つに就いて、象徴的表現に關する彼の思想を明かに窺ひ知ることが出来る。

『饗宴』の説くところによれば、凡そ一つの文章は主として四様に解かるべきである。第一のものは文字通りの解釋である、その意味が文字以上に出でないものである。第二のものは寓喩的と呼ばれる、それはその物語の外衣の下に隠された

意味である、美しき假構の蔭に置かれた真理である。寓喩の解釋は詩人と神學者とによつて相違するが、詩人の用例に従へば、例へばオキッドが、オルフェウスの豎琴は荒き獸を馴らし木や岩をも己れに近寄らしめたといつてゐるのは、結局賢者はその音樂によつて残酷な心をも和げ、知識と技術とを知らぬ者をもその心のまに動かすといふことを云はんとしてゐるので、後の意味は即ち寓喩と名けられるべきである。第三のものは道徳的解釋であつて、例へば基督が變貌のために山に上るとき、十二使徒のうちたゞ三人のみを伴つたといふ話の中から、最も祕密なことには極めて少數の伴侶のみを伴ふべきであるといふ教訓を読み出すやうなものである。さうして最後に、Amiggeial (神祕的)と云ふのは、言葉以上の意味である、一つの文章が、これを靈的に解釋すれば、言葉通りの意味をそのまゝに、その告知する事物そのものによつて同時に永遠な榮光の世界の一部を告知するとき、それは神祕的と呼ばれる。豫言者の歌に、イスラエルの民埃及を出でしとき、ユデアは聖められ釋き放たれたりといふのは、言葉通りに見て明かに眞實であるのみならず、それは又、靈魂が罪より脱出するとき、それはその力に於いて聖く自由になるといふことを意味すると、靈的に解釋するのも亦同様に眞實である。

カン・グランデに與へる書翰に至つて、彼の説明は、大體『饗宴』の説を繰返しながら、而も一層明瞭に、一層論理的になつてゐる。これに従へば、一つの文章は、文字によつて與へられる意味と、文字が告知する事物によつて與へられる意味と、二様の意味を持つことが出来る。前者が言葉通りの解釋であるのに對して、後者は廣く寓喩的の解釋と呼ばれる。さうして後者のうち、それは更に狹義の寓喩的と、道徳的と、神祕的とに三小分されるのである。「イスラエル埃及より出で、ヤコブの家異れる言葉の民より脱れたるとき、ユデアは彼の聖物となり、イスラエルは彼の力となりき」といふ詩句を、單に文字のみによつて解するとき、それはモーセの時イスラエルの子等が埃及より脱出した事實を物語つてゐる。併しこれを寓喩的に解すれば、それは基督による人類の救ひである。道徳的に解すれば、罪惡から恩寵への靈魂の回心である。さうしてこれを神祕的に解すれば、聖なる靈魂がこの腐敗墮落の奴隸状態から永しへなる榮光の自由に向つて出發することである。この三つのものはそれ／＼異なる名稱を持つてゐるが、それは言葉通りの歴史的な意味

から區別される點に於いて、總稱して「寓喻的」(Allegoric; alienum; alien)と名けられることが出来るのである。

ダンテのこの二分法若くは四分法は、固より彼の創意ではない。それは聖書の解釋法として、既に九世紀頃から(例へば Rabanus Maurus; Allegorise in universam sacram scripturam)主張され實行されてゐるところであつた。(Comp. H. O. Taylor; The Medieval Mind. Vol. II. pp. 74)ラバヌスのダンテと異るところは、たゞ後者が Moral と呼んでゐるところを、前者が Tropological と呼び、後者が「言葉通り」と名けるところのものを前者は——それが聖書の解釋に關する限り當然さうあるべきが如く——「歴史的」と呼んでゐるぐらゐのところを過ぎない。さうしてかういふ種々の解釋法を必要とするのは、中世の人には、世界を二重に見て一切の事象の中にその神秘的意義を求め、心的傾向が極めて強かつたためと考へなければならぬ。この點に於いてはダンテも亦代表的な中世の子であつた。さうして『新生』と雖もこの象徴を愛する神秘的な心から生れた子供として、この意味の象徴主義を離れることが出来ないのは勿論である。

併し『新生』の象徴主義を狭義に於ける寓喻と解するか、アナゴジカルに解するかによつて、その解釋には霄壤の差を生ずる。吾々は、前者を斥けて後者を採らむとする者として、自説を支持する理由を擧げなければならぬ。

(一) 中世の人は聖書や古典文學を寓喻的に解釋する爲に、今日から見れば往々にして滑稽に見えるほど牽強附會の説を立ててゐる。この事實は、彼等が世界を寓喻的に解釋せむとする心的傾向を極めて多く持つてゐたことの證明になることは勿論であるが、併し彼等がこれと同程度に寓喻的文學の制作に富んでゐたと云ふことは必ずしも云へない。パンヤンの『巡禮の歷程』(Pilgrim's Progress)のやうなものや劇に於ける Moralities の盛行したのは寧ろその以後のことに屬する。固より其處には Alanz (+1202) の Anticlaudianus のやうな例外もあるが、大體から云へば、彼等の寓喻文學は未だ短い詩や簡単な物語に限られてゐたと見ることを至當とするであらう。實際それをするには、彼等は未だ「事實に囚はれ過ぎて居たのである。これをダンテ自身の制作に徴すれば、吾々は彼の「詩集」(Canzoniere)の中に、哲學に對する愛を擬人したと見なければならぬ若干の詩を持つてゐるが、彼の『神曲』

を純粹な寓喩の作と見ることが出来ないことは、私がおの場合に於いて既に述べた所である。それは彼が煉獄の第三圏に於いて見た幻のやうに Non falsi errori (虚偽ならぬ非事實)として——彼の心眼を以て見た直視として、始めてその生彩と力を獲得する。故に吾々はこれをバンヤンの『巡禮の歷程』やモラリティスのやうな意味で寓喩の文學と名けることは出来ないであらう。特に『新生』のやうに、少くともその形式に於いて自敘傳的性質を帯び、如何に控目に見ても彼の個人的閱歷を多量に織込んであるやうな作品を寓喩として假構することは、眞實を重んずる彼の心的傾向と矛盾するといはなければならぬ。歴史と見せて、寓喩を意味することは、假象の權利を信すること篤くなつた十八世紀のゲーテならばそれをすることもあらう。併し彼は非事實を書いてあることを一つの理由として古典文學の價値を否定したアウグスチヌス『懺悔録』と同じく中世に屬する人であり、彼自身も現にこの書に於いて、Amore(愛)といふ屬性(Accidente)を實在(Sostanza)として取扱つたことについて眞面目に辯解を試みる『新生』第廿五節ほど「事實」に囚はれてゐる人であることを思ふとき、吾々は彼が事實として吾々の前に提供したものを容易に寓喩と解し去ることは出来ないであらう。繰返して云ふが、彼は彼の時代と共に、この意味に於いては極めてリアリステックであつたと見らるべきである。

(二) 歴史の中にその神秘的意義を見むとする意味の象徴主義は、彼の生れた時代の精神的雰囲気の中に充ちてゐた。吾々は特に此の如き心的傾向に於けるダンテの先蹤を、神學上の所謂 Typology(先型學)に見ることが出来る。タイボロジイとは主として舊約全書に記載された事實を、基督の出現と生涯との豫言として、又先型として見むとするものであるが、中世の神學者は、この見地に立つて、舊約全書中の道徳的に批議せらるべき事實を説明せむと企てた。さうして Hugo von St. Victor 風に、世界に於ける一切の現象と歴史とを、基督教以前のサクラメントとして——換言すれば世界の一切をば基督教を準備し基督教によつて完成せらるべき神の恩寵の顯現として——解釋されるやうになれば、この傾向が一層大規模に一代の世界觀を支配するやうになるのは當然の數である。歴史とは機械的必然と人間の意志の總和とによつてのみ説明せらるべきものではない。歴史は神意が

此世に實現されて行く過程である。歴史的眞實の認識とは畢竟その中にあらはるゝ神意の認識に外ならぬ——かう云ふ考へ方の上に立つとき、それが人類若くは民族の歴史に關するにせよ、若くは個人の生涯の閱歷に關するにせよ、事實を重んずることと矛盾することなくアナゴジカル・シンボリズムが行はれ得ることに何の不思議もないであらう。この光の中に見るとき、普通『新生』を寓喩として解釋せむとする諸説の提示する諸點も多く、困難なく解かれることが出来る。この解釋は恐らく最もよく彼の時代と適合し、最もよく『新生』の藝術的印象と調和するものである。

普通『新生』が單に事實を書かうとしたものでない證據とせられてゐるのは、それが三及びその倍數(三は三位一體の三である、十は三の三倍に一を加へたものとして完全な數である)に對する綿密な注意を以て始終してゐることである。ペアトリ・チエの死期が如何に慘憺たる苦心を以てこの聖數に合せられたか、それは吾々が既に見て來た所であるが、其他彼と彼女の最初の邂逅も、彼女が彼に與へた譬へやうのない挨拶も、彼の戀愛に重大な意義を持つ夢や幻想も、すべて三に關係

ある歲月と時間とに於いて起つたものとされる。さうして亞米利加の London が注意したやうに、全篇のコンポジションも亦この數學的原理に従つてゐることは、前に云つた通りである。全篇に挿入された詩三十有一篇、カンツォーネ四(うち一つ未成)ソネット二十五、バルラターのうち、第二のカンツォーネ(ペアトリ・チエの死の幻を見た事を歌つたもの)を中心として、それはシンメトリーをなして前後に排列される。中に四つの短詩を挟みて、第一のカンツォーネと完成せる第三のカンツォーネとは前後に相對立する。さうしてこの二つの關門の更に前部と後部とに、各十篇の短詩が配置されてゐる。かくてそれは、前門を形成する十篇の短詩と、後門を形成する十篇の短詩との間に中央の第二カンツォーネを護衛する十篇の長短詩を挟むことによつて、綺麗に三部に分たれるのである。故に吾々はダントネが『新生』に於いて或數的關係を求めてゐるといふ事實は、如何にしてもこれを拒むことが出来ぬ。

併し全篇のコンポジションを規整することは、固より作者分内のことに屬するが故に、吾々は今この事實に拘泥する必要がない。事件の年月日も亦注文通りの

數に合つてゐることは、歴史的事實が實際その通りであつたためか、若くはそれが作者の假構に掛るが故であるか、孰れか一つでなければならぬのに、歴史的事實が萬事その注文通りに行くことは考へ得ないことであるとすれば、吾々は結局それが假構であるといふ推測に左袒しなければならぬのではあるまいか——かう考へるのも一理があると思ひ得るであらう。併し少し詳しく考へなほせば、それは神祕主義者の心理を理解せぬ者と云はなければならぬ。神祕的意義を求むる意識が強烈なまゝに、彼等は自己の要求に叶ふところをのみ特に強調して記憶する。さうしてその要求に叶はぬ事實をも、彼等は次第にこれを解釋しなほして、久しき間には、これをその要求に適ふものであつたかのやうに改造するのである。故に彼等は故意に事實を枉げるといふ意識なしに、その要求に適する世界形象を形成することが出来る。かくの如くにして成立した歴史的神話^{ミューズ}を、寓喩と解せむとするのは浅いと云はなければならぬ。それが歴史的神話^{ミューズ}であればこそ——換言すれば第三者からはミューズと見えても、當人にとつては眞面目な歴史であればこそ、彼は例へばベアトリーチエの死期に意義を與へるために、苦心慘情す

ることとも出来るのである。吾々の仕事は、記録や暦年の精査によつて作者の記憶錯誤を指摘する偶像破壊者となることではない。吾々はたゞ、此の如きミューズが如何なる性質を持ち、どれほどの深さを持つ感情を表現してゐるか、それを明かにすることが出来ればそれでよいのである。

以上私は『新生』のアナゴジカルな、若くはタイポロジカルな解釋法に、ほゞ基礎を與へることが出来たと思ふ。ダンテの閲歴には、彼の魂の底に觸れる一つの戀愛が與へられて、それが芽ぐみ、育ち、試練に逢ひ、さうして更にその深さを増加して行く。彼は歴史家の眞實を以てこの戀愛の發展を物語らむと欲する。併し彼の求める歴史の眞實は畢竟その神祕的意義に外ならぬ。此處に事實の報告と藝術的構成とが無意識の奥に於いて結合する一點が與へられる。従つてこの物語は一つの立場から、全き心を以て見られたものとして藝術的統一を獲得するのである。ベアトリーチエの死の豫想は最初からこの稀なる戀の物語りに神聖な哀愁の光を投げてゐる。さうしてこの光は物語りが進行するに従つてその色を濃くして行く。併し此の如き哀愁の進行は、その神祕的意義から見れば、理想への沈潜

恩寵の深まり、神意の成就である。かくて光と影との交錯が一つの此世ならぬ淨さによつて統べられてゐるところに、吾々は『新生』の親み難いやうに見えながら、噛みしめるに従つて味を増して來る美しさを見るのである。

五、迷へるダンテ

ダンテのベアトリチエに對する愛は、不思議にコンスタントである故を以て世界に喧傳する。吾々は固よりこの點に於いて世間の定評を否定しようとするものではない。彼のベアトリチエに對する愛は全く不思議にコンスタントなものに相違なかつた。併し彼は如何なる意味に於いてその戀人に不易の愛を捧げたか、彼のコンスタントな愛は何の迷ひもなく試練にも逢はず、云はば不思議に御目出たい人が經驗するやうな自然らしさを以て保たれたのか、それとも彼は多くの迷ひと試練とに對して戦ひながら、明かな意志と靈性とに従つてその愛のコンスタンシーを保持したのか、私は今茲にこの問題を考へて見たいと思ふ。

世界がダンテのコンスタントな愛に對する觀念を持つためには何等かの所依がなければならぬ。さうしてそれが主として彼の『新生』及び『神曲』にあるべきことは固より疑を容れない。然るに世間の常識がこの兩書の記事に反して、これ

を、吾々とはまるで別世界に屬する人の、迷ひなき忠實と不易とを以て一貫した、人間離れのした愛のやうに考へてゐるのは不思議といはなければならぬ。何となれば此兩書は、或意味に於いては確かに、自分の迷ひと變り易さとに對する自責の書に相違ないからである。「新生」に於いては、彼は、ドンナ・ジエンティレに對する第二の戀の迷ひから醒めて自ら愧づる心の烈しさに、眼を紫に泣き腫した人であつた。さうして彼は『神曲』に於いては、地獄と煉獄との苦しい旅路の後漸くその戀人の顔を見ながら「少女」(Pargoletta)その他の空しき者に對する迷ひを責むる、ベアトリッチェの「非難の劍」の容赦なさに、顔さへあげることの出来ないものであつた。

吾々は先づ『新生』から考察を始めよう。ベアトリッチェに對する戀の物語りは既に略述したから今茲に繰返すには及ばない。吾々は D'Ancona に従つて、これを三段の發展に約することが出来るであらう。第一期に於いては、彼女はまだ生身を持つてゐる一人の美しい少女——その肉體の美を以て彼を牽引する Donna renle(現實の女)に過ぎなかつた。彼女の肉體の美は固より最初から彼の靈性を高

める者として作用するが、彼は彼女から何等かの反響を求めずにはゐられぬ、世間並の戀人に近い心を以てベアトリッチェに對してゐた。併し彼の所有するを得た唯一の反響が——彼女の挨拶が彼に拒まれてから、彼が街頭に笑語する婦人達の怪みを買つたやうに、彼は彼女を讚美する言葉の中にその戀の福祉を發見しようとした。もはや對手によつて取上げられる恐のない、心裡の戀人にその全身の誠を捧げようとした。従つて彼に對するベアトリッチェの資格も亦變化する。彼女は生きながらにして善美の化身のやうに理想化される。彼を向上の道に驅るあらゆる力は彼女から流れ出るものとして解釋される。ダンコーナはこれを *Vivente personificazione* (生きたる化身)と稱して第二期の發展を總括する。さうして彼女の早き死は更に彼女の資格をこの方面に於いて高める。第三期に入つて彼女は直ちに善美の象徴として取扱はれようとする。これは彼女から實在性を奪ふものでもなく、この資格の成熟は更に『神曲』を待つて始めて認められるところであるが兎に角『新生』の末尾に於ける彼女をダンコーナのやうに *Simbolo animato* (靈的象徴)と名けるのは、必ずしも不當ではないであらう。かくて『新生』の末尾は、

その精神に於いて『神曲』に接續する。ダンテをして彼女について嘗て如何なる女についても云はれなかつた言葉を言ひ得るやうになるまで沈黙してゐようと決心させた末尾の幻を、彼をしてこの沈黙を破らしめた最初の幻と——『神曲』の起首と同一視せむとするのは固より無理であるが、この兩者の間に極めて近運せる精神上の接續あることは、如何にしても拒むことが出来ない。兩者の間にはただ一步の溝渠が剩されてゐるに過ぎないやうに見える。然るにダンテは何故に『新生』と『神曲』との間に、二十餘年の歳月を挟まなければならなかつたか。

それは、多くの他の場合のやうに、處女作の作者には豫想にも及ばぬやうな迂路を通らなければ、その目標とするところに身を以て到達することが出来なかつたからである。彼は既に『新生』時代に於いても一つの迂路を經過して來た。彼はこの一つの迂路を通過することによつて、既にベアトリッチェへの復歸を全くしたと考へた。併しその實、彼は他に幾多の迂路を經過しなければ、この事業を成就することが出来なかつたのである。

然らば彼が『新生』時代に經過した一つの迂路とは何であるか、それは前に屢々

云つたやうに、ドンナ・ジェンティールに對する第二の戀である。此戀は失戀のダンテに對するドンナ・ジェンティールの同情から始まる。彼がベアトリッチェを失つてから過去の思出に耽つて、凡て深き思ある毎に彼の上に起つて來るのが習はしであつたやうに、その外貌さへ恐ろしく喪神したもののやうに見えたとき、一人の若く美しい女があつて、同情に充ちた眼を以て窓から彼を見おろしてゐた。さうして不幸な者が自分に對する他人の同情を見ると、恰も自ら自分に同情するが如く涙に誘はれるやうに、彼はその眼が泣きたくなり出したことを感じた。さうして取亂した姿を見せたくない爲に、彼女の眼を避けてその身を隠した。併し彼は、嘆きが胸につまつて息苦しくなる毎に、樂に泣けるやうに彼女の眼を求め、ることを如何ともすることが出来なかつた。かくて彼は次第に彼女を見る事を喜びすぎるやうになつて來た。彼はあだし女にひかされる自分の眼を責めるが、知らず識らず牽かれるこゝろを如何ともすることが出来ない。彼の心はドンナ・ジェンティールに傾き、彼の魂はその變り易き心と責め争ふ。彼がその眼の不信を罰する爲に、死ぬまでその涙がとまつてはならぬことを申渡したとき、見よ、最も

重く最も息づまる溜息が私を襲つたと彼は語つてゐる。さうして彼の魂の勝利はたゞ見染めた始めのベアトリチエを彼に見せた「偉大な幻」によつてのみ可能であつた。その時以來彼は又「その愧ぢたる心の全體をあげてベアトリチエのことを考へ始めた」。彼の溜息は再び點火せられ彼の眼は「泣くことを唯一の願ひとする二つの物のやうに見えた」。それは涙のために紫に腫れ上つて、その心を誘惑するかも知れぬものを今後に互つて見ることが出来ないやうに「その不信に對する正當の報償を受けた」。このやうにして彼の初戀は、最初の危機をきりぬけたのである。

『新生』の若き作者は、この復歸が究竟の復歸であるかのやうにこれを物語つてこの作を結んでゐる。併しそれがさうではなかつたことを、その後十餘年を経て書かれた『饗宴』が明かに證明する。彼は此書に至つて『新生』の末尾を讀して、ドンナ・ジェンティレに對する愛が遂に勝利を占めたことと、この女は哲學の寓喩であるが故に(Convivio, II, 2)第二の戀に従ふことが彼の不信にはならぬことを主張してゐるのである。

『饗宴』は彼が集め得た智識を——天使の食卓から拾ひ集めたパン屑を——他人に施與せむとする饗宴であると共に、又不當に彼の上に加へられた誹謗を自ら辯護せむがために書かれた書である。彼はこの自己辯護の一つの對象として、戀愛に於ける不信の非難に答へむことを企てる。併しドンナ・ジェンティレをアレゴリーとすることによつて——Widestodの言葉を借用すればこれを allegorize away^{セム}せむとすることによつて——彼の自己辯護は果して全くされたか。吾々はこれを疑はなければならぬ。吾々は寧ろこれによつて、『饗宴』は如何に重要な意義を有するにせよ、後年のダンテから見れば畢竟墮落と云はれなければならぬ道徳的狀態の下に書かれたものであることを推測せずにはゐられない。『新生』のドンナ・ジェンティレは、『饗宴』の説明によつては拂拭し難いやうな實在性^{リアリティ}を持つてゐるからである。さうしてこの動かし難い實在性を拂拭しようとするところに、彼の傷けられた自尊心の強辯に似たものが動いてゐるらしく思はれるからである。

『新生』と『饗宴』との間には色々の點で不整合がある。(一)ダンテがドンナ・ジエ

ンタイーレと逢つた時期は、『新生』に従へばベアトリーチェの一周忌後ある時の後「poi per alquanto tempo, § 36)であるが、『饗宴』に従へば祝福せられたるベアトリーチェが逝いてから後、愛の星(金星)が二つの異なる週期に従つて彼女を或ひは夕に或ひは晨に現れしめる彼女の軌道を、既に二度廻轉した」と云(Conv. II, 2, 1-6)である。これは『饗宴』の文句の解釋によつて色々になるが、若しキックステイードやルビンのやうに(Lubin; Dante o gli Astronomi Italiani) 1)を $583 \times 2 = 1166$ 日と計算すれば其處にも既に兩者の喰ひ違ひを生ずる。二年餘の時日がある時の後」といふことは言葉それ自身のみならず前後から判断しても極めて不自然であるからである。併しムーアのやうにこれを約三箇月と計算すれば(Studies in Dante, Vol III, p. 238 and p. 39 42) 兩者の記事は一致してゐると見ることが出来る。故に吾々はこの點については深く拘泥する必要を見ない。

(二) 『新生』にしたがへば、彼はドンナ・ジェンタイーレの同情に「迷ふこと暫くの後」(possedere alquanto di § 40) 偉大な幻を見て再びベアトリーチェに復歸した。然るに『饗宴』に従へば、彼が新しき哲學婦人に牽かれてから刻苦三十箇月の後、始めて

この愛の十分な力を感じて、其後十年の今に到るまで益々この愛に嵌り込んでゐるのである。此二つの記事は再び時日の點に於て支吾する所なきを得ないが、暫く此點を論外に置いて、一度ドンナ・ジェンタイーレを斷念したと稱した人が、後になつて彼女に對する愛が第一の愛に勝つたと云ひ放しにしてゐるのは不思議である。固より一度ベアトリーチェに復歸したと考へたのは、青年の簡單な考へ違ひであつて、その實それは第一の愛と第二の愛との戦ひに於ける或時期を——遂には敗北に歸すべき第一の愛が一時その氣勢を盛返した或る時期を——記念するに過ぎず、『新生』は丁度その時期に當つて書かれたもので、其後又第二の愛が勢を倍加して、遂にコンギオオ時代の勝利に到達したと見れば、吾々は『饗宴』の記事を信ずることが出来ないこともない。併しその爲には、彼は『饗宴』の中に『新生』時代の誤謬を明瞭に自認する必要がある。然るにこれをせず、兩者をそのままに對置させるのは、少くとも自己辯護の失敗といはなければならぬであらう。

(三) 『新生』に於いて、ドンナ・ジェンタイーレは、少くともベアトリーチェと同程度の實在性を持つ一人の女性である。彼女がダンテの心を占領しながら遂に彼

の魂によつて否定されたのは、彼女がベアトリーチェ以上特殊のアレゴリーとして構想されたものでないことを證明する何よりの證據である。然るに『饗宴』に至つては、ベアトリーチェは一個實在の少女であつて、ドンナ・ジュンティエレのみが哲學のシンボルに高められる。従つて兩書の間には、ドンナ・ジュンティエレの資格について拂拭すべからざる喰ひ違ひが殘存する。固よりダンテは、彼女が哲學の寓喩であつて實在の人物ではないことを明言してはゐないが、併し彼の自己辯護の目的は、彼女を單純なアレゴリーと見なければ、十分に到達されることが出來ないであらう。何となれば、若し彼女が實在の女であつたならば、彼は結局一人の女に死なれて他の女に心を移した者に相違ないからである。さうして自己辯護の目的を全くするために、彼女を實在の女でないとすれば、『新生』と『饗宴』との間には拭ふべからざる矛盾がある。吾々はこの矛盾を如何に解くべきであるか。『新生』が果して正しいのか、それとも『饗宴』の方が更に正しいのか。

私の考へる所によれば、『新生』が前に出來たものであるといふ事實によつてこの問題は既に決定されてゐる。『新生』はこの問題の動かすべからざる與件であ

る。『饗宴』の眞實はこの與件を完全に説明し得ることによつて始めて證明される。しかるに前にも云つたやうに、『饗宴』は『新生』の最も重要な部分を——作者が懺悔の涙に充ちて第二の戀に於ける自分の迷ひを告白し、これを征服することによつてベアトリーチェへの復歸を全くしたと語つてゐる部分を——説明せず、に單に跳び越えてゐるに過ぎない。さうして假に吾々自身がダンテに代つてこの説明を試みるにしても、吾々はこの企てが遂に失敗に歸せなければならぬことを發見するであらう。若し『饗宴』の説明するやうに、ベアトリーチェは實在の少女でドンナ・ジュンティエレは哲學の象徴であるとすれば、彼が第二の戀と争ふ所以は何處にあるか、而も彼の魂がベアトリーチェに味方して彼の心の自然の傾向と戦はなければならぬ理由を何處に求むべきであるか、ダンテは何故に哲學を愛したことを悔いたり、ベアトリーチェに對する眞實を保持するために哲學の愛を捨てたりする必要があるか——吾々は凡て是等の疑問に答ふべき所以を知らない。『新生』に於いて正しからぬ愛として懺悔の對照となつたものが、『饗宴』に於いては正しい愛として主張されてゐる。而もダンテは『新生』の懺悔を取消さず

にこの主張を通さうとしてゐるのである。これは理智若くは徳性の濁りを推測させるものである。『饗宴』はその當時ダンテが極めて『新生』時代と遠かつた心持にゐたことを證明するのみで、ドンナ・ジェンティールを哲學のアレゴリーとして承認させるだけの力をば持つてゐない。

固よりムーアのやうに、ダンテがドンナ・ジェンティールといふ實在の人物に戀を感ずると並行して、彼の靈魂の中に哲學の愛が育つて行つた爲に、中世の神祕主義的な意識の働きによつてこの實在の人物を哲學の象徴と考へるやうになつたのだと解釋すれば、彼の徳性の濁りに對する疑は或程度まで救はれ得るであらう。併し『新生』が證明するやうに、ベアトリーチェへの戀愛と並行して、彼の中には單に哲學と云はずあらゆる聖なる者に對する愛が育つて行つた。然るに彼は今ベアトリーチェから理想の象徴としての資格を奪つて、哲學の象徴を新たに必要とするやうになつてゐるのである。この事實は、當時の彼にとつて、ベアトリーチェは單に青春の美しい思出となつてしまつて、『新生』時代のやうに生きた力として彼に働き得なくなつてゐることを證明する。この意味に於いて、それは依然とし

てベアトリーチェからの墮落と云はなければならぬであらう。

さうして『饗宴』が正しい愛として辯護せむとした時代を、『神曲』は再び劇しい悔悟の心を以て物語つてゐる。『煉獄』第三十歌及び第三十一歌によれば、彼の良き素質は、ベアトリーチェの美しい肉體の魅力に導かれて正しい路を歩んでゐた。併し彼女の死後直ちに、彼は少女ベアトリーチェその他の空しいものに迷つて、彼女が神に請うて種々の夢や幻を送つてこれを警戒しようとしても、それは遂に甲斐がなかつた。『神曲』の立場から見れば、『新生』の最後の幻も亦、ベアトリーチェによつて送られた警告と見らるべきであらう。彼の良き素質は、豊饒な畠が荒らせば却つて甚しく荒れるやうに、荒れてとゞまるところがなかつた。故に彼女は最後の手段として、彼を「眠る民」の間の旅路に導いたのである。『神曲』の動作が千三百年四月八日に始まることになつてゐる以上、吾々は『煉獄』に於ける此等の言葉は、丁度ベアトリーチェの死後千三百年迄の間の生活に——従つて『饗宴』で註釋されてゐる詩が書かれた時期の生活に——當嵌るものと見なければならぬ。『饗宴』の自己辯護は『神曲』によつて再び否定される。故に吾々は益々『新生』を信じて『饗宴』

を疑はなければならぬのである。

ダンテは何故に此のやうな迷路に陥つたか。人生の三十代はその色欲や名譽欲や權勢欲や、種々の誘惑を以て人間の心を青春の純情から遠ける。さうして特にダンテの場合に於いては、不當な追放や迫害が彼の自尊心を刺戟して、時としては彼に無理な自己辯護を試みさせるやうなこともあつたのであらう。故に立入つて想像すれば、キックスティイドのやうに、『饗宴』が未完成に了つたのはダンテの正直な性情がこれを許さなかつたので、彼は『神曲』に至つて、過去の罪過を洗ふものはこれを Allegorize away することではなくて、懺悔の汗を流して『煉獄』の山を登攀するところにあるといふことを悟つたのだと考へることも、決して許されぬことではないであらう。『饗宴』はダンテの生涯にもベアトリーチエなき時代があつたことを——而もその時代が随分長かつたことを證明する。

彼はこのベアトリーチエなき時代に當つてその妻ジェンマ・ドナーティと結婚した。さうして千三百二年の追放後彼等は共棲の機會を持たなかつたとすれば、これも亦彼の戀愛生活に於けるエピソードの一つに過ぎない。吾々はダンテが

『新生』時代の情熱をベアトリーチエに對して持ちつゞけながら、而もジェンマと結婚して多くの子供を産ませたと解すべきではない。彼が若しこのやうにして結婚したとすれば、此の如き結婚の理由は結局肉欲と便宜との結合以外にあり得ないであらうが、それは靈性の昂揚せる時代にはふさはしからぬことである。戀愛の對象が他人と結婚してもこれに對する愛を持續することは、中世に於いては固より何の不思議もないし、既に結婚した人達が他人に對して新たに眞の愛を自覺することも亦可能であることは勿論であるが、ダンテがベアトリーチエに對するやうな戀愛を心に持ち續けながら、而もこれと同時に他人との結婚生活を始めるやうなことがあり得ないことはドンナ・ジェンティレに對する彼の態度が明かに證明するといはなければならぬ。ジェンマと結婚するとき、ベアトリーチエは彼に對してたゞ美しい思出を止めてゐるに過ぎなかつた。彼は普通の男がその死別せる戀人を思ふやうな懐かしさをベアトリーチエに残しながら、ジェンマに對して新しい愛を感じたであらう。さうして彼が再びベアトリーチエに歸るときには、彼女は事實上彼と離れた女性となつてゐたのである。故に吾々は、ジェ

ンマをドンナ・ジエンティールと同一視するにせよせぬにせよ、後年のダンテから見れば、ドンナ・ジエンティールに對する第二の戀と同様に、これも亦一つの迷ひに過ぎなかつたであらう。

併し此時代に於けるダンテの迷ひを推測させるものは、單にドンナ・ジエンティール及びジエンマ・ドナーティだけではない。彼の『詩集』の中に收められてある一群の不思議な詩 *Pietra Canzoni* (*Temple Classics, Sonetto v; Canzoni i, v, vi, x*) のインスピレーションとなつた女性も亦その數に加つて來る。これ等の詩は、不思議な美しさと石のやうな冷酷性とを兼ね備へた一人の女性に對する、ダンテの酬いらぬ戀の苦みを歌つたもので、意識して「石」(*Pietra*)といふ字を繰返してゐる故にこの名を與へられたものであるが、カンツォニエ研究の權威 *Edward Gardner* が推測するやうに、少くともそのうち四つ(六、一、五、十)は千三百年以前の作であるとすれば、吾々は追放以前のダンテが此女によつてその故郷フイレンツェを擬人したのだといふやうな不可能の憶測を捨てて、此處にも亦一人の實在せる女性を見なければならぬであらう。さうして *Donna pietrosa* (石の女)はドンナ・ジエンティールの

やうな *Donna pietrosa* (同情の女)でもなく、ジエンマのやうにダンテに従つた女でもないところを見れば、吾々はこれを前の二人とは異なる第三のエピソードと見ることを餘儀なくされる。

さうして追放後のダンテにも、多少の關係を推測させる二人の女性がある。其一人なる *Gentucca* (『煉獄』第二十四歌、三七—四八)はルッカの女で、恐らく *Corsorino Fondora* の妻 *Gentucca Morla* である。ダンテは一三一四—一六年の間に此地に居たらしいから、たぶん其處で二人の間に親交があつたのであらう。併し彼がジエンツッカによつて喜ばさるべきことの豫言を、『煉獄』にゐる一人の魂に語らせただけで、全然この關係を自ら審く語氣がないところから察するに、それは友情以外の何物でもなかつたのであらう。故に吾々がこれをも彼の迷ひの中に數へ込むことは許されないと云はなければならぬ。

併しもう一つのもものはジエンツッカと類を異にする。それはドンナ・ピエトローザの場合と同様に、つれなき女に對する、死ぬばかりなる苦しい戀である。吾々は所謂「山の歌」(*Montanina canzone—Temple Classics, Canz. IV*)とトラスビーナ侯 *Mornello*

に與へたと稱せられる書簡(Temple Classics, Epist. III)によつてこの推測に導かれる。この書簡の眞贋については議論が分れてゐるが、吾々が若しこれを信ずることが出来るならば、ダンテは千三百〇八年頃にアベニンの山中アルノの上流の小市に居て、電光雷火のやうに彼を襲へる新しい戀に囚へられ、その戀は「女性を超越した」と信じてゐた彼の自信を打碎いて、天と地との兩者に互る事物を考察する彼の著作『饗宴』がこれに當るであらう)の筆を投じさせたことになるのである。固よりこの場合には、この女によつてフィレンツェを擬人したのだと見る見方も亦許されるであらうし、問題の書翰が偽物であるならば、この詩の制作年代を前に繰上げることも不可能ではないであらう。併しガルドナー其他のオーソリテイに從へば、吾々はこの時代に至つても猶ダンテの新しい「迷ひ」を推測することを餘儀なくされるのである。

ダンテは如何にして此等の迷ひを征服して來たか、吾々はこれを明かにすべき手がかりを持つてゐない。併し『新生』の後半に物語られてゐる第一の迷ひとその征服とは、彼のその後の戦ひと戦ひの經過とを推測させるに十分であるであら

う。彼はその靈性と意志との力によつて遂にベアトリーチェに復歸する事業を完成した。吾々が彼の戀愛に於いて驚嘆するのは、彼の人並外れたお目出たさではなくて、靈性の指導に從はむとする意志の超人的な力強さである。

吾々はたゞこの復歸が、ベアトリーチェの側から彼に働きかけて來る靈的な愛を信ずることによつて始めて可能であつたことを注意して置かなければならぬ。ダンテの愛は『新生』時代から既に彼女によつて薄々知られてゐた。ダンテがベアトリーチェに挨拶を拒まれて意氣銷沈してゐるとき、愛は「長き慣はしによつて汝の祕密が多少彼女に知られてゐるが故に」詩を作つてその情を懇ふべきことを勧めた(V. N. s. 12)。さうしてベアトリーチェの死を詳説することを省くとき彼が擧げた理由の一つも亦種々の推測を誘起する(V. N. s. 23)。彼がその第一及び第二の理由として、それが此書の目的に適はぬことと、目的に適ふと假定しても彼の筆が及ばぬことを擧げたのは固より怪むに當らないが、第三の理由として、それをするのは彼自身の自費に當ると云つてゐるのは何故であるか。ベアトリーチェの臨終を語ることがダンテの自費に當ると云ふ文章は如何に解せらるべき

であるか。或人のやうに、ベアトリッチェがその臨終に當つて、彼女の眞正の愛がダンテにあつたことを告白したのだらうと推測するのは固より小説に過ぎる。併し兎に角、ベアトリッチェの臨終に、ダンテの價値の承認を意味する或事が起つたのだと考へなければ、この一句の意味は理解し難いであらう。さうして『神曲』に至つては、ベアトリッチェの理想的性質が益々醇熟すると共に、彼女の彼に對する愛も亦愈々明瞭となつて来る。彼女は天國の座を捨てて地獄の薄明の中にギルジリオを音信れ、その友「Lamio mio」ダンテを迷路から救ひ出すことを依頼して、涙にぬれた眼をそむける人であつた。又地上樂園に親らダンテを迎へて、天國の旅をギルジリオに代つて案内する導者であつた。この立場から過去を回顧するとき、ベアトリッチェの生前死後を通じて、彼は彼女の斷えざる導きの下にある。彼は彼女の導きを待つて始めて三界の旅行を全くする。さうしてこの信念は、ベアトリッチェが理想一般の化身として完全に靈化されることによつて漸く可能になつたことを思へば、吾々は、ベアトリッチェがダンテを「わが友」と呼ぶのはその夫シモーネに對する不信であるなどといふ奇説に一顧を與へる必要もないであらう。

らう。彼等の愛が相互的になつてゐるのは、娶らず嫁がぬ國の事件に外ならないからである。

かくの如くにしてダンテの「不思議にコンスタントな戀愛は全くされた。吾々はこれをゲーテの戀愛と比較するとき、對象の一を固持するとさうでないとの差別に於いて、面白いほどの對照をなしてゐることを發見する。ゲーテは前の戀を心に汚すことなしに新しい戀に移つて行くことが出来た。彼はその數多き戀人の中に一つの「女性」(Das Weibliche)を求めた。さうして「久遠の女性」(Das Ewig-Weibliche)に導かれて天國に昇る無限の段階を攀ちることを思つた。之に反してダンテは明確な意志を以てベアトリッチェに集中する。他の戀愛を拒むことによつてベアトリッチェ一人の導きに從ふ。併し戀愛によつて墮落せずに向ふ點に於いて、女性への愛と理想の追求とを結合して體驗する點に於いて、兩者は一致する。彼等は共に、言葉の最も高尚な意味に於いて「Feminist」と呼ばれることが出来るであらう。

附
錄
一

神曲入門

一、ダンテの生涯

誠に我は見る真理これを照すに至らざれば、
我等の思索はとこしへに自ら滿つる期なきを。
真理こそ他のまことなるものを悉くその中に含め。
たとへば獸がその洞窟の中に在るがごとく、
靈も亦真理を獲得するに至つて直ちにその中に憩ふ。
獲得は可能なり——然らずばあらゆる努力は皆空しからむ。
さればこそ疑惑は真理の麓に湧き、
必ず我等を驅りて岩より岩傳ひに、
その峰高く登り行かしむるなれ。

一、ダンテの生涯

(天國、第四歌、一二四—一三二)

三六三

中世は遠い昔である。我等の注意を強ひて、この遠い時代に誘ひ行くものは幾許もない。中世の文學者の中で、人間の心を彼の時代にひきつけるものは、殆んどダンテのみに限られてゐる。十九世紀の或偉大なる思想家(カーライル)は彼を名けて「沈黙せる十世紀間の聲」と呼んだ。

ダンテが一つの遠くして而も全い思想世界を包蔵してゐるといふ事實は、既に何故に彼が理解に困難であるかの説明とするに足るであらう。併し彼自身の時代にとつても、既に彼は難解な詩人であつた。あのやうに美しく軽く韻律を驅使することを知つてゐた彼も——言語と観アンレヤウレンク相とを魔術師のやうに支配してゐた彼も、皮相な讀者にとつては閉された世界であつた。彼の要求するものは、全然彼の世界に没頭するやうな讀者である。然らざれば彼は寧ろ全く讀者のないことを望んだ。

ダンテが、その勞苦多き途を通つて、彼の讀者を導き行かむとするところは、娛樂ではなくて自己沈潜である。彼は、至高なるものに對する探險の船路を慰みの旅と心得た凡ての人たちに警告して、速かにその小舟をかへすことを勧めた。彼に

従つて公海に出づるを敢てすべきは唯他の少數の人たちである——

一度も船行かぬ潮の上を敢てわれは自ら行く——

ミネルヴは吹き、アポロはわれをみちびき、

九つのムーゼはわれに示すに天車を以てす。

汝等他の少數の者よ。此世にありて我等を養へども、

飽くことを許されざる天使の食に、

正しきときに當りて、その首を向くる輩よ。

決然として敢へて鹽荒き大洋の旅に進め、

その短艇をもて密かくに我が跡に従へ、

再び滑かにわが龍骨の迂り行くまで。

(天國第二歌、一一一五)

ダンテは、その魂を世界の前に開いて見せた人達の中で、最も力強き、而も最も優しくこまやかなる人間の一人である。彼の本質の深みに對する決定的な説明を、

その時代に求めむとするは徒勞に屬するであらう。

ダンテ・アリギエリは、フィレンツェの古い市民の家に生れて、千二百六十五年から千三百二十一年までの間この世に生きてゐた。彼の生時は、中世期の大いなる戦も運動も既に過去に屬せむとする頃であつた。皇帝の權威は失はれ、法王も亦その世界を支配する力を墜しかけてゐた。封建制度や、宮廷文學や、十字軍や、乞食僧團の創始や、高スコラ學派の實在論的神學や、哲學や、ゴシック式教會式藝術や——凡て人が中世の精神を例證するために用ゐ馴れてゐる一切のものは、多かれ少かれその頂點を越えて、神曲が出来上る頃にはもう落花に近いに近いてゐた。併しその頃に起つて來た新しきものも——國家や、近代的經濟制度や、羅馬教會の批評と改革や、精神上の大勢力としての大學や、伊太利文藝復興の藝術と世界觀や——此等凡てのものも亦その最も燦爛たる開展を後來に期しなればならなかつた。固より千三百年前後は決して衰頹時代ではない。其處には到るところに豊かなる前代の繼續と、新しきものの創造的開始とがあつた。ダンテの生ひ立てる伊太利の都市文明は、極めて力強き向上的努力の世界を見せてゐた。併しこの時代には、

正に、嘗て一世紀以前には、ブルフラム・フォシエンバッハや、アッシジのフランシスや、戀愛詩派や、ゴシックの會堂を生み、又一世紀以後には、統一ある文化運動として文藝復興を生起させたやうな、あの感情の纏まりと古典的統一とが缺けてゐるのである。

ダンテの時代は、ダンテ自身を除いては、他に古典的な、永久的な作品に乏しい時代である。従つて我等は何故に丁度その時に中世期の最大の天才が生れて、神曲のやうな、中世的感受性の最も忠實な映像が作られたかの理由を、環境によつて説明することは出来ない。少くとも我等がこの際に思ひ當るは、一つの時代の最良の價値はその時代の別離に當つて、始めて深密に把握され愛好されるといふこと——ヘーゲルの言葉に従へば、ミネルヴの梟は薄暮に飛び始めるといふこと位に過ぎないのである。

寧ろ我等は彼の本質と彼の作品との説明を彼自身の人格に求めなければならぬ。さうしてこの點に於いて最も據る可きものはダンテ自身の記録である。彼は深き靈魂の藝術を以て、彼の生涯の如何なる事件が、彼を中世的世界觀の歌者

とし又豫言者としたかを物語つてゐる。

此の如くに自己を語れる點に於いて、ダンテは既に中世を超越してゐた。併し彼がその生涯の外部的事件に就いて殆んど全く沈黙して過ぎたことは、文藝復興時代の個人主義と自己映寫とも亦全然缺けてゐることを現すものである。彼をして物語るの勞に價ひすると思はせたほど、それほど深く彼の内面に喰ひ入つたものは唯二つの出来事だけであつた——ベアトリチエ・ポルティナーリに對する彼の青春の戀と、その故郷からの不正なる追放と。彼の發展に於けるこの二つの轉機は、餘儀なくも彼に、自己に關する矜持の高い沈黙を破らせた。

彼の文學的生涯の最初と終極とをなす二つの作品が、彼の傳記を開く可き鍵を我等に與へる。一つは“Vita Nuova”——内面の風雨に満ちて外部的事件に乏しき、彼の青春の戀愛の夢の「新生」。一つは“Divina Commedia”——様々に蕩搖し分裂せる世界の唯中に於ける、彼の長き追放の歲月の收穫。

ダンテにとつて、生涯の歴史は、戀愛の覺醒と共に始まる。

九つの歳に、彼は始めて當時八つのベアトリチエを見る。彼女は既に少女としてその特別な愛らしさを持つてゐたのである。少年ダンテは動轉と祝福とを同時に感ずる。併しこの熱情は、彼の早熟な、殻の堅い天性の奥底に、深く喰ひ込んで行くばかりであつた。この時も亦後來と等しく、彼には全く、その戀人に近付いて行く自由が缺けてゐた。ダンテ・アリギエリとベアトリチエ・ポルティナーリとが二度目に逢つたときには、彼等は既に成長した人となつてゐた。

ダンテが十八になつた年の「モンナ・ギイチェ」の最初の挨拶と、七年後に於ける彼女の死とは、彼の戀愛の途に於ける二つの関である。この二つの関の外側には、此處には小兒の——彼處には成年の想像力の、長い孤獨な彷徨が横はつてゐる。さうしてこの二つのものの中に挟まる戀愛の現實も、唯遠くからする凝視に過ぎなかつた。

少年の年は二倍に數へられる、少年の戀愛の年は無限である。かくてかの最初の挨拶の前には、限りなき夢が横はつてゐた。その夢の中にあつて、彼女の姿は絶間なく余の傍にあつた。さうして今の目醒めの「醉ひ心地」は、かの夢に生きてゐた

感動の底ひなさに相應しいものであつた。彼は「天福のあらゆる極限」を見るやうな氣がしたのである。

嚴峻な白眼を以て世に對する神曲の詩人として、ダンテを知つてゐる者にとつて、この戀愛に夢中になつて己れを忘れ果てた青年を見るのは不思議な眺めである。併し一つのことゝが既に將來の世界詩人（エリク・ゲイヒャー）を裏切つてゐる。それは即ち類例なき體驗の深さである。後に至つてその「神聖な詩の重荷の下に、ダンテの肉體が憔悴した天國第二十五歌（三）やうに、今この『新生』も亦彼の若い存在を害つた。それは彼の力と生氣との喪失が、その友人の憂慮の種となつたほどであつた。

彼はその心を麻痺させるために、彼の所謂名醫に——フィレンツェの戀愛詩人の群に赴いた。彼は自らも戀愛詩人となり、彼の戀愛を、意義の晦迷な、文飾の多い、婉柔な詩句に託した。さうしてその魂を繞つてこれを重くしてゐる幻想から自ら釋放せむことを努めた。

戀愛詩は當時フィレンツェの貴族子弟の間に於いて、華麗な技巧の遊戲となつて餘響を止めてゐた。我等は固よりダンテが此等の耽美者流（エス・トリアン）の間に在つて、その

技巧と言語とを練上げて來た利益を輕視しようとするものではない。常にその國語を愛して、後年に至つて『俗語論』の一篇にロマン語文獻學の祖先となつたダンテは——又後年その神曲によつて、伊太利語の文學的創造者となつたダンテは、今、その青春の日に於いて、既にトスカン語を彼の詩の「甘美な新しい様式」に高めた。併しこの若いソネット作者を間もなくフィレンツェ以外にも有名にした、あの感覺と音響との美しい詩句の形式は、一面、彼の眞實な感情の上に故意の影を投げたことも亦拒む譯に行かない。彼の詩は、既に手探りに戀愛の宗教的形而上的奥底を求めてゐる深い熱情から生れたものであつた。併し彼の表現は、纖巧に過ぎた他人のそれに感染してゐた。

その戀愛を深く自己の内奥に秘めて、これをその愛人の前に隠すことは、固より彼の天稟にあることであつた。併し愛人その者に就いて歌ふことの代りに、唯その愛が藝術家の魂に投げる反映に就いて、譬喩的な潛想（メタフォラ）に耽つたのは彼の遊戲ではなかつたか。何人の前にも、彼はその愛の眞正の對象を明さなかつた。さうして瞞着のために差出した戀愛三昧の蔭に自分の身を隠した。

この假扮は彼に一つの罰を齎した、それは苦くして而も有益なものであつた。ペアトリーチエはこの年若い、思はせ振りな才人に挨拶することを罷めたのである。それは——兩三年の後ダンテの語るところに從へば——彼女の「言葉に盡し難き物腰の優しさ」にも拘らず、彼女はあらゆる罪過の破壊者であるからであつた。「彼女の前にゐることは、人々を高貴にし純良にした。それは多くの人が、彼女の挨拶に答へて、その眼を擧げること敢てしなかつたのでもわかる。……併し彼女をじつと見るだけの品格あるものは、唯それだけで彼の價値を證明した」。故にこの不挨拶はダンテにとつて決定的な意義を持つてゐた——全然斥けられたと判断して了ふ可きか、若くは、再び彼女の挨拶に償ひするものとなるやうに、彼の態度を深き眞摯に導くための拍車となす可きか。

さうしてダンテは、謙讓を衣に纏へる「ペアトリーチエ」が、その女らしき優しさを以て、而も、猶極めて嚴肅な非難の輝きを見せたことを、最も多く彼女に感謝した。

ペアトリーチエに對する戀がダンテを捉へた力は、どれ程のものであつたか、それに就いては他の言葉よりも「新生」自身の一節が最もよくその概念を傳へるで

あらう。それはこの青年がその友人によつて或る結婚の饗宴に——若き婦人達の群の中に導かれたときの光景である。ダンテは「その胸の左脇に不思議な戦慄が始まつて、忽ちに身體のあらゆる部分に擴まることを感じた」。さうしてその戦慄を人目に隠すために、室を繞つてゐる繪の一つに身を寄せたときに、彼は其處に集れる婦人達の中に「最愛のペアトリーチエ」を認めた。最愛の婦人をかくばかりの近みから見たとき、アモールの力は彼の官能のあらゆる働きを破壊して、「いの中猶残れるは唯眼の光の官能のみ」とした。而もこの視官さへ「アモールこの驚異すべき女性を見むがために、眼の最も尊き處に居らむことを欲したるが故に、その用をなさなかつた。彼は殆んど喪神に陥らむとした。婦人達は目と目を見合せて彼を嘲つた。さうして彼の友人は彼を其處から連れ去らなければならなかつた。かくて、少しく休みて、死せる官能も再び蘇り、追ひやられたるもの再びその座に歸り來れるとき、ダンテはその友の問ひに答へて、自分は再び歸つて來るつもりでは其處を踏えることが出來ないやうな、人生のあの部分に、自分の足を踏み止めた」と云つたのであつた。さうしてその友に別れを告げてから、彼はひとり「涙の

部屋」に歸つて泣きながら、羞恥の情に充ちて「彼は獨語した——若しあのひとが自分の位置を知つてゐたなら、あんなに自分を嘲りはしなかつたらうに。却つて多くの同情を感じて呉れたらうに『新生』第十四章)。

少年時代以來、ダンテの性格と詩との特質を成すものは、實に抑制せられた感情の異常な強さである。始めのうちは、彼の感受性に、猶病的な赤さがある。併しそれも年と共に消え失せる。さうして再びベアトリーチェの尊敬をとりかへさうとする祈願は、今や彼の存在を充すに歸依敬虔の一念を以てする。かくて彼の感情を絶せる、朗かなる、愛人の凝視は成熟するのである。さうしてこの心は『新生』の第二部をあらゆる「戀愛の春」の模範にして而も及び難き理想とするものである。彼は今その戀愛の鏡裏の影を分析することを罷めて、「祝福の女」自らを敘述する——彼の敘述するところは、彼の生涯の恩寵である、世界に於けるあらゆるよき心にとつて「祝福の女」となるために創られた者である。「祝福の女」こそ“Beatrice”といふ言葉の意味なのである。

かくて彼の戀愛は最早彼の個人的苦惱ではない。それは人類の普遍的な所有となる。ベアトリーチェを宣傳するのは彼の義務である。それは、あまりに高尚な材料である、と最初には彼は躊躇する。

その間ポルティナーリの娘は、ダンテにとつて、世離れた理想の距離を保つてゐる。彼は彼女の静かなる尊敬と友誼とを獲得する。彼女は彼ならぬ男と結婚する。さうしてその後を通じて *Noli me tangere* (余に觸るゝな) であり、彼の感情を牽く磁極となつてゐるのである。この若き詩人にとつて、凡ての神的なものは、現身の年若き一人の婦人の姿に這ひまつはるものであつた。

運命は間もなくこの世界觀を試練にかけた。驚異す可き女性の姿はその咲き匂ふ青春に於いて、突如として地上から呼び去られた。

ベアトリーチェは逝けり、高きみそらに

天使のむれ平和に棲めるみくにに。

女等よ、彼女彼等と共にあり、彼女汝等を去れり。

彼女を奪へるは烈しき霜ならず、

世の女ならねば、熱ゆゑ逝けるにもあらず、
唯彼女の善の優れたるゆゑに。

ダンテの悲哀は烈しかつた。「いと美しかりし人この世を去りてより、フィレンツェの都のうちには寡婦の如くうち沈みて、そのあらゆる品格は奪はれたり」とダンテは書いた。さうして彼はベアトリーチエのことを人に書き送る手紙を耶利米亞の哀歌の起首に従つて、昔は人のみちみちたりしこの都邑、いまは空しくなりて横り、もろ／＼の州の中に女王たりし者、いまは寡婦のごとくになれり」と書き起した、と彼自ら物語つてゐる。

かくて二十五歳のダンテは、今や豫言者のやうな嚴肅な孤獨な姿態をとる。彼の中には、教義によつて人を動かす、個人的のことを擴充して普遍的なものとなさむとする力強い衝動が成熟する。併し説教者の態度はまだ早きに失した。遠き將來を指示するものとして、その意義は頗る重大であるが、現在異常に人目を惹くものは、寧ろその身振りに過ぎなかつた。「新生」の第三部は此處に始まる。それは唯、悲痛が次第に消えて神聖な哀愁に移り行く過程であつて、未だ神曲の曙光と

呼ばる可きものではない。併し此處に、ベアトリーチエが彼女の詩人を彼岸に牽引することは既に始まつてゐる。彼の詩には超絶的な美が生ずる。戀愛詩は自己を超えてのほり行く可き最後の靈化を受ける。

ダンテの戀愛は、最初には一つの病ひ、次には灼熱せる福音であつた。今やそれは唯、一つの思想に過ぎない。彼の戀愛は、此の如き思想として、夢想せられたる大詩人の生涯を全然充てしまふほどの強さを持つてゐるであらうか。

ダンテはその力を信せむことを欲した。さうしてベアトリーチエの記憶に誠を捧げむことを心に誓つた。彼はもつと彼女を取扱ふに相應しいものとなるまで、彼女に就いては何事も云ふまいと決心した。さうして、凡てのものの生の源なる神の思召に協ひて、猶幾年か生きてゐることが出来るならば、嘗て何人も云はなかつたことを彼女について云ふやうになりたいと願つた。「新生」はこの決心と祈願とを以て終るのである。

此處に神曲は始めて豫告される——差し當りその沈黙と成長とを命ずる遙かなる幻想として、靈となれる愛人に對する心の祈誓として。

併しダンテはこの祈誓を保つことが出来なかつた。數年の後、彼は不可思議の美を持ちながら、而も凋萎してしまつた青春の狂愚を回顧するが如くに、ベアトリチエ事件を回顧した。これはダンテの生涯にとつて重大なる轉機である。困難な意志の戦ひを経て、多くの年の後に、ダンテは始めてその誠を再び自分の手に回収することが出来たのである。

ベアトリチエは千二百九十年に死んだ。『新生』の戀物語も亦間もなく終結する。併しその最後の數頁には、既に、變りかけた心持の影が微動してゐる。かくてベアトリチエの思出が、人間に共通な誘惑の前に、次第次第に色褪せて行く時代が開始される。ダンテは、三十代の男として、乾燥無味な壯年の時代に進み入る。彼は利得を追ふ。二三の情事は通りすがりに彼の心を捕へる。政治上の野心と責任感とを以て、彼はその生地の時務や黨争に携はる。彼は千二百九十八年以前に世間並の結婚をする、彼が一生の中一度もその事に就いて語つたことのないやうな結婚である。彼は又重望を負ふ市民となり、ゲルフの「白」に屬する黨員となり、

或ひは戰場に於いて(千二百八十九年)或ひは議事堂に於いて、市民の義務を履行する。フィレンツェは彼を遣外の使節となし(千二百九十九年)政府の一員とする(千三百三年)。

併し詩人の靜かな耀きの時代は過ぎてしまつた。固より彼は科學や哲學の研究によつて、日常生活からの通道を求め、中世時代の俗人にして、ダンテほど深く學術的智識を持つてゐた者は他にないであらう。併しかくして讀みためられ、考へためられたものには、まるで創造的統一が缺けてゐた。其處には、何か纏つたことと偉大なことを成さうとする意志がなかつた。この時代の詩は『新生』の優しくこまやかな豫感に充ちた愛らしさからも『神曲』の清明な力強き美しさからも同様に遠かつてゐる。それは光に登らむとして而も闇の中に再び埋もる、疲れたる、半途なる苦闘の告白である。青年の努力が空想として斥けらるゝと、慣習の力が人を自己に對して寛容ならしむるとき、中年の人生がその道義的奮力を脅かす危さは——精神的に老い行くことの身を壓する重さは、ダンテがその全幅に於いて味つたところである。後に至つて、彼は深き戦慄を以てこの中年

時代を回顧する。この時代に對する追憶を以て、彼はその生涯の大作を——神曲を始めるのである。何となれば、人生に於ける迷ひの物語りは、この迷妄からの救ひを取扱ふ作品の始まりでなければならぬが故に。かくて神曲の起章は一片の自敘傳である。

人の世の生の途半ばに、

暗き森の中にわれはゐたり、

正しき道を迷ひ出でて。

その森のさまは云ふもすさまじ。

彼の荒れひねくれたる密生の森、

心に描くも畏怖更まる。

その險さは死にも劣らず、

されど我見し幸を傳へむと、

われは又この事を物語る。

如何に來しかはわれもよく知らず、

まことの道を迷ひ出でし日、

かくも眠りに充ちてわがゐし。

(地獄第一歌二——二二)

此の如き精神的昏睡の状態に於いて、千三百二年にフィレンツェ市の追放命令はダンテに下つたのである。當時の共和的都市に於いては、頭角を擡んで市民の追放は常套のことであつた。この年にフィレンツェを追放された者は六百人を越えたと年代記はいふ。ダンテは當時の多數黨たる民主主義者の前に——かの「喧嘩好きな狼」どもの面前に於いて、彼の貴族主義を公言してやつたために、この運命を購つたのである。(四)ダンテはこの追放命令を、最も甚しき不正として受取つた。

ダンテがその家と故郷と、妻と子とを見捨てたときに、當時に在つては殆んど乞