ISSN 1884-1562

フィロロギカ——古典文献学のために

VI

目次

プラトン『ポリテイア』IX.592a–b 再考 1
納富信留

『アエネーイス』結末場面における「好機」 13
高橋宏幸

『アフロディテ讃歌』256–7 行目について 34
泰田伊知朗

Euripides, *Hippolytus* 382–3: "*ἡδονὴν* … *ἄλλην τιν*'" について 43
堀川宏

2011
古典文献学研究会
(フィロロギカ編集委員会)

（編集責任）
『フィロロギカ』編集委員会
事務局長　葛西康徳
名誉編集委員　久保正彰、Elizabeth Craik
編集委員　安西眞、大芝芳弘、高橋宏幸、納富信留、佐野好則

フィロロギカ　第VI号

プラトン『ポリテイア』IX.592a–b 再考

納富信留

プラトン『ポリテイア』第9巻の議論の締めくくりにあたる592a5–b5は、一見平易なやりとりながら、それ以前との関係が付けにくく、議論の筋を精確に追うことが難しい、"a curious passage"（R. L. Nettleship）である。だが、『ポリテイア』とプラトン哲学全体をどう理解するかが、この箇所の読みにかかっている。ここで語られる「天上に掲げられているモデル」には、2つの主な解釈がある：

（一）この対話篇が示してきた理想の国家はあくまで「天上」にあり、「政治」活動は地上で行われる現実のものではありえない（「天上の国」がキリスト教の伝統で「神の国」の予示と理解された歴史的事情も関連する[*1]）。

（二）理想の国家は「魂」の内でのみ実現されるのであり、「政治」活動はそのメタファーに過ぎない。

これら2解釈は異なったものでありながら、哲学者が統治者となるべき「理想国家」に関して、その実現性、及び、そこでの政治活動の必要性が放棄されている、と解する点で共通している。両者は連動して、『ポリテイア』の「非政治的」解釈の基盤となっている[*2]。その誤解を退け、正しい理解の方向を提示したい[*3]。

[*1] 例えば、南原繁「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念（一）」、『国家学会雑誌』51-1、1937年、11–12頁参照。南原はこの箇所を引用しつつ、「正義と愛の精神によりて結ばれる天的なる宗教的共同体」（傍点原著者）を指示するものと理解し、プラトンが「基督の降誕紀元前四百年、来るべき「神の国」と其の「正義」を予示した」と論じている。しかし、アウグスティヌス『神の国』（De civitate Dei）自体にはそのような言及が見られないことから、伝承のある時点で、プラトンの「天上の国」がストア派やキリスト教の「神の国」に重ねられたのであろう。その経緯については、今後検討していきたいが、差し当たりShoreyの注を参照：Paul Shorey, *Plato VI: Republic, II*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1935, pp. 414–415, n. b.

[*2] Mario Vegettiは慶應義塾大学で開催された国際プラトン学会東京大会の「ド・フォーゲル記念講演」（2010年8月2日）で 'How and why did the *Republic* become unpolitical?' と題する基調報告を行い、20世紀後半のLeo Strauss, Eric Voegelin から Julia Annas, Giovanni Ferrari に至る『ポリテイア』の「非政治的」解釈の流れを批判的に検討した（納富信留・田中あや訳「『国家』（ポリテイア）篇は、どのように、そしてなぜ非政治的になったのか？」、『プラトン『国家』の読み方』、国際プラトン学会編、2010年）。Vegettiはその報告末尾で、本箇所のギリシア語を再検討し、Adam以来の読み方が現代の「非政治的」解釈の基盤にあることを示した。すでに注釈書で発表されている彼自身の読みについては、後で検討する（注21参照）。『ポリテイア』篇の政治性をめぐる評価は、近年研究の争点となっている。

[*3] テクストは、S. R. Slings, *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, OCT, Oxford

592a5 (A) *Οὐκ ἄρα, ἔφη, τά γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν, ἐάνπερ τούτου κήδηται.*

(B) *Νὴ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις συμβῇ τύχη.*

(C) *Μανθάνω, ἔφη· ἐν ᾗ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις,*

a10 *τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.*

b1 (D) *Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.* (E) *διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται·* (F) *τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.*

b5 (G) *Εἰκός γ', ἔφη.*

a5 ἐθελήσειν D a7 κύνα A: δία DF καὶ μάλα tribuunt Glauconi ADF
a8 ξυμβῇ ADF a10 ἐπεὶ AD: ἐπὶ F (ἐπεὶ ἐπὶ Slings) b1 ἔγωγ' Apc^{sl}
b2 ἑαυτὸν ⟨αὐτόσε⟩ H. Richards b3 εἴτ' ἔσται F b5 γ' om. F

〈試訳〉

(A)「いや、その人は、このことを配慮する以上は、少なくともポリスに関する事柄を実践しようとはしないでしょう。」と彼は言った。

(B)「犬にかけて、少なくとも自身のポリスにおいては大いに（実践しようと）するだろう。しかしながら、父なるポリスにおいてはおそらくしないのだ。もし何か神的な偶然が来らない限りは。」と私は言った。

(C)「分かりました。今私たちが建設し詳述してきたポリス、つまり、言論において設置してきたポリスにおいてならと、あなたはおっしゃっているのですね。というのは、それは地上のどこにもないと、私は思いますので。」と彼は言った。

(D)「いや、おそらく、天空にモデルとして掲げられているのだ。それを見ようとし、見ながら自身を住まわせようと望む者には。(E) だが、それがどこかにあるか、将来実現するかは、重要ではない。(F) このポリスのことだけを実践するのであり、他のどのポリスのことでもないのだから。」と私は言った。

(G)「おそらく。」と彼は言った。

University Press, 2003 に依拠するが、A, D, F 写本の画像を確認して、異読情報を補った。(A)–(G) の区分は、以下の検討の便宜で付している。

〈検討〉

(文脈)

第 9 巻に至って、当初の目標であった「不正な人は不幸である」ことの証明がなされ、そのような人の魂の構造が明らかにされる。591c1–592a4 では締めくくりに、「理性ある人」が心がけるべき 4 点が挙げられる。それらは、(i) 学識の尊重、(ii) 身体の健全さ、(iii) 金銭の理性的な獲得、(iv) 名誉の享受、である。自身（魂）の内に築いたポリテイア（正しいポリスのあり方）を維持するために、それを妨げるような名誉には「公的にも私的にも」与らないように、とソクラテスが語ると、グラウコンは引用部冒頭の発言を行う。

(A: 592a5–6)

この文は、「理性ある人」(ὁ νοῦν ἔχων, 591c1) を主語に受ける。それは、魂の理知的な部分が欲望をコントロールしている「自由人」である限りで「哲学者」に近い人と言ってよいが、哲学者その人ではない。守護者階級は財産の私有は行わなかったはずだからである。また、配慮する「このこと」(τούτου, 592a6) は、文脈的に (i) から (iv) までの一連の注意点を受けると考えるべきである。これらは、第 4 巻 443e3–6 での「正義」のあり方におおよそ対応するが、そこでは「政治のこと」(πολιτικόν, 443e4) も必要があれば行うことが言明されていた*4。

「ポリスに関する事柄＝政治」(τὰ πολιτικά) という話題は、第 9 巻ではここで唐突に登場している*5。理性ある人は魂の秩序を損なうような公的な名誉は避けるべきだ、というソクラテスの発言に、グラウコンは敏感に反応してこの語を発した。現実の劣悪な社会や政治では「名誉」が善き人を損なうことはほぼ不可避である。従って、「公的に名誉を受けない」必要から「政治に関わらない」という推論が自然に導かれたのであろう。ここには、(ソクラテスその人のように) 内面がいくら正しくてもポリスにおいて不正の汚名を帰されて最悪の被害を被ることがある、というグラウコンの当初からの問題意識が反映している (cf. II.361e4–362a2)。彼は一連の議論を、魂の秩序が整った「正しい人」でもポリスで幸福に過ごすためには政治から身を引いて私的に生きるべきだ、という意味で受け取っていることが分かる*6。

---

*4 第 4 巻では、金銭の獲得、身体の世話、政治のこと、私的取引の 4 点が挙げられていた。

*5 形容詞 "πολιτικός" は、第 8 巻以降では 558b6 (民主制について) とここだけで用いられており、僭主の生を哲学者の生を「幸／不幸」で対比させる一連の議論では、哲学者の政治参加は明示的な話題になっていなかった。

*6 White は VI.496a–497a に言及して、哲学者となるためには現実の政治状況では静穏な隠遁生活を送る必要がある、という意味に理解している：Nicholas White, *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979, p. 243. しかし、堕落は必然的ではなく、政治との関わりを否定することは第 6 巻の趣旨ではなかった。また、ソ

「しようとはしない」(οὐκ ἐθελήσει) という表現は「進んでは行わない」の意味であり、実践の全否定ではない。しかしソクラテスは、「哲学者が政治を行わない限り、人類の悪がなくなることはない」と明言していた (V.473c11–e4, VI.499b1–c1)。また、第9巻までの僭主と王者の対比も、哲学者の政治参加を含意していたかもしれない。もっとも不正でもっとも不幸な人間とは、僭主的な魂を持ちながら実際の僭主になった者であると結論づけられた時、それとの対極で、もっとも正しくもっとも幸せな人間が「もっとも王者的で、自身を王者として統治する」(580c2–3) と語られていた*7。この人物が実際のポリスで支配者として政治を行う者であれば、「理性ある人は、政治をできるだけ避けるべき」というグラウコンの (A) の主張は、ソクラテスのその議論を基本的に受け入れていないことになる。

(B: 592a7–8)

これに対してソクラテスは、「犬にかけて」(F、D 写本では「ゼウスにかけて」) という強調で否定を述べる*8。だが、彼が肯定／否定する「自身のポリス／父なるポリス」の対比は、それほど明瞭ではない。

まず、理性ある人が政治を行うとされる「自身のポリス」(τῇ ἑαυτοῦ πόλει) は、通常「自身に相応しいポリス」、即ち「彼の魂と同型の善きあり方をするポリス」の意味に解されている*9。第6巻では、哲学者が最大のことを成し遂げるには、「彼の住むポリスのあり方が、自身の素質に適合したもの」(497a3–4) である必要が語られていた。「自分に相応しいポリテイア (πολιτείας προσηκούσης) において、彼自身もっとも成長するだろうし、私的なことと共に、公的なことも救済する」(497a4–5)*10。注釈者たちは、そういったポリスがここで言及されていると解している。しかし、「自身のポリス」という表現にはそれ以上の含意があるかもしれない。第6巻の箇所では、「ちょうど彼の性格が最善である

クラテスは 497a3–4 で、隠遁的な生き方は最大事ではないと明言し、「自分に相応しいポリテイア」における公共事の必要性も強調している。政治を回避する「静寂主義」(quietism) をグラウコンに見るのは、G. R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Academia Verlag, 2003, ch. 1 である。荻原理「ジョヴァンニ・フェラーリの『ポリテイア』解釈の一端」、『理想』686、2011 年も参照。

*7 栗原裕次「不幸をめぐる〈生の判定〉——プラトン『ポリテイア』第九巻の「真の僭主」について——」、『理想』686、2011 年、66–68 頁参照。但し、私は、哲学者にとって「政治」はポリス全体の配慮であり、栗原が論じる「公的生活」より強い意味をもつと考える。

*8 "νὴ τὸν κύνα" という誓いは、グラウコンの誤解に対するソクラテスの強い反応とされる：B. Jowett & L. Campbell, *Plato's Republic*, Vol. III. Notes, Clarendon Press, 1894, p. 438.

*9 この表現は、"in his own city" (P. Shorey), "in his own kind of city" (G. M. A. Grube–C. D. C. Reeve), "sa propre cité" (G. Leroux), "nella città che gli è propria" (M. Vegetti) と訳されている。

*10 Cf. J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge University Press, 1902/1963², p. 369.

ような、そのような最善のポリテイアを手に入れれば（λήψεται）」（497b7–c1）とも語られていた。そこから、「自身が手に入れたポリス」、つまり「自身が建設した最善のポリス」という意味を読みこむことも可能であろう。

第9巻の当該箇所の前では、「魂」を理想のポリテイアにならって形づくるべきことが語られていた*11。そこで「内なるポリテイア」は魂の秩序を指していたが、592a7の「自身のポリス」を「魂」と解することは、(A)から(C)にわたる文脈にはそぐわない。ここで「ポリス」は比喩ではなく、あくまで実際の政治体、つまり地上のポリスでなければならない。(D)については、後で検討する。

他方、「父なるポリス」という表現は、唐突ではあるが、その人の生まれ育った祖国を指すことに異論は見られない*12。しかし、「もし何か神的な偶然が来らない限りは」という条件で、そこで政治関与を可能にするような善き環境が整う必要が示唆されていることも忘れてはならない*13。

(C: 592a9–10)

グラウコンは本当に「分かっている」のか？ ソクラテスが語る選択肢「自身のポリス／父なるポリス」がどちらも地上のポリスであるのに対して、グラウコンは再びそれとは異なる見解を示す。彼によれば、「自身のポリス」とは「言論において設置してきたポリス」のことである。というのは、それは「地上のどこにもない」理想、つまり架空の絵空事に過ぎないからである。「どこにもない」（οὐδαμοῦ εἶναι）という否定は、現時点で世界のどこにもないという意味ではなく（それは言うまでもない）、端的な非存在、つまり「けっしてない」という表現である（cf. *Phd.* 70a2–3）。「地上の」（γῆς）という限定で、グラウコンは「言論における」（ἐν λόγοις）との対比を考えており、時間の条件を付ければ現実に地上のどこかで生じるもの、と考えてはいない。

これは、理想のポリスの地上性と実現性を否定する考え方である。第2巻以来ソクラテ

---

*11 直前では「自身の内にあるポリテイア」（τὴν ἐν αὑτῷ πολιτείαν, 591e1）という表現が出ており、それは「私たちがちょうどポリスにおいて為したように、彼らの内にポリテイアを打ち立てるまでは」（ἕως ἂν ἐν αὐτοῖς ὥσπερ ἐν πόλει πολιτείαν καταστήσωμεν, 590e3–591a1）を受けて、「魂のあり方」を指していた（他に、X.605b6, 608b1参照）。"πολιτεία"の語は、第9巻では591a1, e1の2カ所でしか用いられない。納富信留「「ポリテイア」とは何か？」、『理想』686、2011年参照。

*12 "πατρίς"という語は、この箇所と575d4, 6（僭主が父なる・母なる国を折檻する）にだけ登場する。そこで「父」は家族の比喩であり、通常の「祖国」という意味ではない。またその文脈も、僭主が発生する言論考察上のポリスの話であり、この箇所での「祖国＝アテナイ」という含意とは異なっている。この新しい表現の背景に、ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』第2巻3.7のアナクサゴラスの逸話が連想されていたかもしれない；cf. Adam, *op. cit.*, p. 369.

*13 神の恩恵という条件は、VI.492e5–493a2でも付されている。

スやグラウコンらが言論によって構築してきたポリスは、確かに思考上「最善」という意味で理想的である。だが、ソクラテスはその実現可能性も強く主張していた。「現時点で」という限定的な非実在性であれば誰も否定はしないが、ソクラテスは第6巻498d3以降で「全時間」(*τὸν ἅπαντα χρόνον*, 498d7) のスパンにおいて考えるように促し、哲人統治が「実際に不可能である、とする論拠はまったくない」(499c2–3) と断言していた。第6巻ではむしろ、それまで論じてきたようなポリスが地上のどこかで実現可能であると結論づけていた (499c7–d6)。それに対して、(C)「地上のどこにもない」とあえて発言するグラウコンは、その結論をソクラテスと共有していなかったのである。

(D: 592b1–2)

ソクラテスは不思議なことに、グラウコンの (C) の発言をすぐに否定はしない。代わりに、「言論によって設置したポリス」は「モデルとして天空に掲げられている」と言う。その意味を部分ごとに解釈していこう。

(D-1)「天空に」

まず、"*οὐρανός*" は何を意味するのか？ この語には、(a) 実際の天空 (天体)、(b) 死後の魂が住まう天上、(c) 魂の中の理想界、の3つの可能性が考えられる。Jowett & Campbell はこの箇所を天体の動きとは無関係とし、「天」とは個人の内にある理想のものであるという (c) の立場をとっている*14。これに対して Cornford は "in the heavens" と訳して、(a)「天体の秩序」を理解し、(b) キリスト教の「天」(in heaven) ではないと論じている。Burnyeat はそれを踏襲し、『ティマイオス』47c との対応を指摘する*15。だが、この問題を考えるには、他の対話篇での "*οὐρανός*" という語の用法も見ておく必要がある。

『パイドロス』のミュートスでは、魂が経めぐるのが「天」(*οὐρανός*) であり、そこはゼウスが翼ある馬車を進めて万物を秩序づける場である (246b7, e4)。神々の行進がなされる行路は「天空の内側に」(*ἐντὸς οὐρανοῦ*) あり (247a5)、その饗宴に参加するには「天空下のドーム」(*τὴν ὑπουράνιον ἀψῖδα*) の頂点にまで登っていく必要がある (247a8–b1)。

> 「不死と呼ばれる魂は、頂点にまで登りつめると、外に進み出て、天空の背後の上に立つ。天球の回転運動がそこに立った魂を載せてめぐり運び、魂は天の外の事

*14 Jowett & Campbell, *op. cit.*, pp. 438–439.

*15 F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, 1941, pp. 319–320; M. F. Burnyeat, 'Plato', Master-Mind Lecture, *Proceedings of the British Academy* 111, 2001, p. 9; cf. J.-F. Pradeau, *Plato and the City*, translated by J. Lloyd, University of Exeter Press, 2002, p. 68, n. 93.

物を観照する。」(*αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.*) (247b6–c2)

この叙述からは、神々や魂たちが行進するのが (a) 天の領域であり（実際の天体運行にあたる)、その外側にある「天の彼方の場」(*τὸν ὑπερουράνιον τόπον*, 247c3) が真実在、即ちイデアの領域であることが分かる。魂はイデアの観照を終えると、「天空の内側」(*τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ*, 247e4) へと戻ってくるのである。

『パイドロス』ではまた、裁きにかけられた死後の魂が、地下で罰を受けるか、あるいは「天上で相応しい生を送る」とされる (249a7–b1)。そこは、(b) 死後の魂の居所としての「天」であり、『ポリテイア』の「エルのミュートス」でも同様に、死後の魂が送られる一方の場として叙述されている (X.614b8–615a4, 619c6–e5)。それは両対話篇で、「天体」という意味も担っている (cf. 616b2–617d1)。

『ポリテイア』で語られる「太陽」は、私たちの世界の天体であると同時に、「善のイデアの子」として類比的な意味を持つ。真実在の世界への関わりにおいて、天文学は天空の星々の運行を「目に見えない存在を目ざして学ぶためにモデルとして用いるべき」(*τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα*, VII.529d7–8) とされる*16。ここで天空は知性対象のモデル（模型）の役割を果たし、それを見ることでイデア的数学秩序そのものが認識されるのである。

他方、問題の『ティマイオス』46b2–c4 の箇所では、神が人間のために「視覚」を与えた意味を、「天空の理性の循環運動」を観察し、それを模倣（ミーメーシス）するためであると説明している*17。ここで「天空」にあるのは、天体の秩序・回転運動である。それをモデルとして見ながら模倣し、自らの理性の動きを形づくることが語られる。無論それは「ポリス」ではない。また、魂全体の秩序というより「理性」の正しいあり方を作るため

*16 「太陽の比喩」で "*τίνα τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν*" (VI.508a4) と言及されるのは「太陽」であり、「洞窟の比喩」では、洞窟から出た者が "*τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν*" (VII.516a8–9) を見ることになる。数学的天文学の説明では、"*τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα*" (529c6) は空にある星々をさすが、本来の天文学はその視覚像に関わるべきではないとされる (530b7)。

*17 「我々が、天空にある理性の循環運動を観察して (*τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους*)、この乱れなき天空の循環運動を、それとは同族であるが乱れた状態にある、我々の思考の回転運動のために役立てるようにということである。そして、天空の循環運動を十分に学んだ、自然本来に即した正しい理性的推論の仕方を我々が身につけ、こうしてどのようにしても彷徨することのない神の循環運動を模倣することによって (*μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας*)、我々のうちの彷徨した状態にある回転運動を、正常なものに立て直すようにである。」(47b6–c4)。『ティマイオス』における天文学の意義強調は、『ポリテイア』第 7 巻の批判と齟齬するかのように読まれることがあるが、後者は現行の天文学の不十分さ、誤りの指摘に重点を置いているだけで、方向性に違いはない。

とされる点で、『ポリテイア』とは若干異なる。しかし、『ティマイオス』が対話設定上何らか『ポリテイア』をひき継いでいる以上、第9巻にその宇宙論への言及を見ることは自然であろう。『パイドロス』で神々と魂の飛翔がなされるとされる「天空」も、比喩ではなく、トポロジカルに宇宙論の天体を指すものであった。ソクラテスが(D-1)で語る「天空」も、まずは(a)天体の意味で理解されるべきである。

グラウコンが「地上のどこにもない」と実在性を否定した言論上の理想ポリスのあり方は、現に私たちが見上げる天空に確かに実際に存在している。ソクラテスのこの発言は、それを架空で絵空事とするグラウコンの誤解を退けるのに十分である。理想ポリスの実在性・実現可能性は、あるべき秩序として、より広い宇宙論の文脈に位置づけられ、確保されている。では、理想ポリスの地上での実現性についてはどうか？

(D-2)「モデルとして掲げられている」

"ἀνάκειται"（掲げられている）という語は、神殿に像などの奉納をする場合に用いられる動詞である。神像という現実の対象をつうじて、像ではない「神そのもの」に向けて祈りがなされる。言葉で制作された「最善のポリス」は、それ自体が不可視のイデアではないが、天体秩序として見られることで、「正しいあり方」を観照するためのモデルとして意味をもつ。「モデル」はまた、見られることで制作の見本となる。

モデルを観るというモチーフは、第6巻500b8–501c8で、哲学者がイデアを観照しつつそれをモデルにして「自身」と「ポリス」を制作する場面に登場していた。そこでは「神的モデル」（τῷ θείῳ παραδείγματι, 500e2）という語が、画家の比喩において語られていた。

(D-3)「それを見ようとし、見ながら……の者に」

最善のポリスは天空に「モデル」として、「見ようと望む者に」置かれている。モデルを見る目的は、それに合わせて何かを制作するためであろう。ここに「制作」という言い方は現れないが、第6巻での哲学者による「自身」と「ポリス」の制作を受けるものと考えるのが自然であろう。

"τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν" の部分は、写本伝承上は異論がないが、ギリシア語としては読みにくい。ほぼすべての注釈者が全体を一つの与格と見なして上記のように訳しているが、文法的には、従来とは別の読みを探る余地があるかもしれない[*18]。

[*18] 例えば、"τῷ βουλομένῳ" だけを「望む者には」とし、不定詞 "ὁρᾶν" を「見るための」として "παράδειγμα ἀνάκειται" にかけることが可能かもしれない。意訳であるが、I. A. Richards, *The Republic of Plato*, a version in simplified English, W. W. Norton, 1942, p. 172 の訳がこれに近い："maybe its pattern is already there in

(D-4)「自身を住まわせようとする」

ここでは "ἑαυτὸν κατοικίζειν" という表現が難解であるが、注釈者たちは先行訳にならって、改めて検討することなくその意味を理解してきた（と思ってきた）。この句には、次の 2 つの解釈がある（II' は II に準ずる）。

(I)「そこに住まう」: "set his own house in order / take up his abode there" (B. Jowett), "constitute himself its citizen" (P. Shorey)*19, "make himself its citizen" (G. M. A. Grube–C. D. C. Reeve, I. A. Richards), "insediarvi sestesso" (M. Vegetti)*20 ;

(II)「自身の内にポリスを作る」: "found a city in himself" (J. Adam, A. D. Lindsay, T. Griffith–G. R. F. Ferrari; cf. F. M. Cornford), "found a city within himself" (A. Bloom; cf. S. Rosen), "found it in their own hearts" (H. D. P. Lee)、「自分のうちに建設する」(山本光雄)、「自分自身の内に国家を建設する」(藤沢令夫) ;

(II')「自身を形づくる」: "sich selbst begründen" (C. E. Ch. Schneider), "organize himself" (J. L. Davies & D. J. Vaughan), "régler sur lui son gouvernement" (É. Chambry).

この箇所を本格的に再検討したのは、Vegetti の注釈である。彼は、現代のほとんどの翻訳者が Adam の説明をそのままに受け入れて (II)「自身の魂を整える」の意味に解しているのに対して、そう読む根拠がないことを指摘した*21。Vegetti 自身は、Adam 以前からの読み (I) を採用して、問題が解決されたと考えている。しかし、私はまだ不十分と考える。

まず、"κατοικίζειν" という動詞の用法を LSJ で確認しておこう。大きく 4 つある。

[1]「～を……に（εἰς）置く」(settle, establish, place)

[2] Acc. loc を伴い「～に入植する、植民する」(colonize, people a place)

[3] 中動態「自身を確立する、住まう」(establish oneself, settle), Th. 2.102, Isoc. 19.23, 24.

---

heaven for him to see who so desire; and, seeing it, he makes himself its citizen". その場合 "ἑαυτὸν κατοικίζειν" の処理が難しいが、同様に主動詞にかける不定詞として「(見て) 自身を建設するための」といった意味に取れるかもしれない。また、"ἑαυτὸν" を "κατοικίζειν" の目的語ではなく、意味上の主語とする解釈の可能性も検討に値する。ただ、現時点ではそれらを積極的に採用する証拠が見つかっておらず、従来の読み方が無難に見える。

*19 Lear も "constitute himself its citizen" という (I) の訳で "externalization" を論じている : J. Lear, 'Inside and Outside the *Republic*', *Phronesis* 37, 1992, pp. 191–192.

*20 Waterfield は、おそらく (I) の立場から奇妙な意訳を与えている : "for those who desire to see it and, through seeing it, to return from exile", Robin Waterfield, *Plato, Republic*, a new translation, Oxford University Press, 1993, p. 343. これは、自身を天上に住まわせるという状態を「墜落した魂の帰郷」とでも解しているのであろうか。だが、この根拠のない訳文は普及版として引用され、すでに一般に誤解を与えている ; e.g. Simon Blackburn, *Plato's Republic, A Biography*, Atlantic Books, London, 2006, p. 147 (木田元による邦訳、ポプラ社、2007 年、209 頁)。

*21 Mario Vegetti, *La Repubblia* VI, Bibliopolis, 2005, pp. 132–133, 156–162 ; 注 2 言及論文、14–15 頁参照。

[4]「住居に復帰する」(bring home and re-establish there, restore to one's country), A. *Eu.* 756, Pl. *Ep.* 357b.

『ポリテイア』第 8 巻 557d7 では、民主制国家では好きなタイプの国制を選んで「国家建設をする」(κατοικίζειν) ことが語られ、"πόλιν κατασκευάζειν" (d3) と同義となっている。ポリス建設を論じる第 2 巻 370e5 の箇所を、LSJ は [1] の用例に挙げている (κ. πόλιν εἰς τόπον, place it)*22。

私たちの箇所では、動詞の能動態が対格で直接目的語 "ἑαυτόν" をとっているが、(II) の意味であれば中動態の [3] にあたり、(I) であれば [1] のうち場所の要素を欠いた形と見なされよう。(I) の立場をとる Jowett & Campbell は動詞に "ἐκεῖ" を補って解釈しており、また H. Richards による "αὐτόσε" という補いも同様の構文理解を前提している。この解釈に対して Adam は、魂が天上のモデルに住まうことはできず、モデルは魂によって見られる対象であるという難点を指摘している*23。確かに、「住まう」場所については、そのまま「天空」とすることは難しい。

他方で、Adam が導入した (II) の解釈は、「ポリスを建設するように自己自身を建設する」という、魂の秩序付けを理解する*24。Adam は、天空のポリスを母市として魂に植民市を作るイメージを提案している。

Vegetti が Adam 解釈を批判して復活させようとする (I) は、自身を住まわせる場所として「そこで＝天空で」を補うとするが、(I) (II) どちらの場合でも「政治を行う」ということが実質的な意味を失ってしまう。実際、Ferrari は (II) の読みに則って、この箇所を「哲人統治者」への言及ではなく、プラトン自身による読者に向けてのアドバイスと解している*25。そうして『ポリテイア』の政治性を割り引く解釈が、この箇所を典拠に成立する。(I) と (II) の解釈は、本論文の最初で紹介した (一) と (二) の「非政治的」解釈に対応している。

これに対して、既に (D-2) と (D-3) で示唆したように、私はこの箇所が「制作」を論じる第 6 巻 500b8–501c8 を受けて語られていると解釈する。そこでは、哲学者が恒常不変の真実在 (イデア) を見やり、それをモデルにして、まず (i)「自身を形づくり」、次いで (ii)「ポリテイアの下書き」を描くという国家建設が語られていた。もし "ἑαυτὸν κατοικίζειν" を (II) の意味で解すると、(i) 個人の魂の形成だけが問題となり、(ii) ポリスでの政治実現

*22 他に、IV.433a2 (ポリス建設), VIII.543b2 (兵士たちを住居に住まわせる), IX.579a5 (神が人々を周りに住まわせる), cf. V.453b3 (名詞：国家建設)。

*23 Cf. Adam, *op. cit.*, p. 370.

*24 Cf. N. P. White, "establishing the governance of his own soul".

*25 Cf. Ferrari, *op. cit.*, pp. 104–109.

という側面が抜け落ちることになる。しかし、第6巻の画家＝哲学者が「神的なモデル」に目をやりながら制作するように、第9巻でも「天空に掲げられたポリス」(イデアではないが理想的) を見ながら制作を行うことが含意されているとすると、その制作物は「魂＝自己」と「ポリス」の両者であろう。第9巻では「自己自身をポリスとして形づくる」ことが語られていたが (590e3–591a1, cf. 591e1, 592a1–4)、他方で、地上にその似像としてのポリスを建設することで「自己をそこに住まわせる」のであれば、哲人統治の理想を十分に言い表していることになる。すると、問題の表現 (D) は「天空のモデルを見て、それに倣って建設する地上の理想ポリスに、自己を住まわせる」という意味に理解できる。そこで政治を行うポリスこそ、(B)「自身のポリス＝自身に相応しい理想のポリス」に他ならない。

(E–G: 592b2–5)

(D) の箇所に「地上の理想ポリス」という要素を読み込んで理解することは、一見困難に思われるかもしれない。しかし、(E) の主語「それ」と、それを受けている (F) の「このポリス」は、明らかに地上のポリスを指している。「それがどこかにあるか、将来実現するかは、重要ではない」という文の主語は、天空のものではないからである (天空のポリスは常にある)。(E) の文の主語は前文から補われるべきであるが、"ἑαυτὸν κατοικίζειν" を (I) と (II) のどちらに解釈してもこの主語は補えない。「理性ある人」がそこで政治を行うのが、(II) の場合は「自身の内なるポリス」、即ち「魂」であることになり、また (I) の場合、「天上のポリス」になる。だが、どちらもまったく意味をなさない。この文の主語は明らかに地上の理想ポリスであり、天上にモデルがある限りそれがいつでも実現可能であるという意味で、「それがどこかにあるか、将来実現するかは、重要ではない」と語られているのである。

(F) についても、魂の内や天上で「ポリスのことを実践する」ことはできず、また、グラウコンが言っていた「言論において設置してきたポリス」(a9–10) で政治をすることも、比喩以外の意味を持たない[*26]。他方で、天空のモデルである「ポリス＝天体」を見ながら地上に正しいポリスを実現させる、という意味が読み込めるとすると、そのような理想的なポリスにおいて政治を行うという主張は理解可能であり、ソクラテスのこれまでの立場に相応しい。

(F)「このポリスのことだけを実践するのであり、他のどのポリスのことでもないのだか

[*26] もしアナクサゴラス逸話が考えられているとすると (注12参照)、「政治的実践」とは天文学等の観照的学問を意味することになるが、やはり「政治」は比喩に過ぎなくなる。

ら」というソクラテスの発言を文字通りにとると、哲学者は理想的な政治活動を行うために、逆に、その活動の場としての理想国家の建設に努力する、という含意が読み取れる。それこそが、ソクラテスの「哲人統治」の提案に適う解釈となる。

グラウコンがこれに対して、(G)「おそらく」(εἰκός γε, 592b5) と返事をした時、彼はソクラテスの真意を最終的に理解して受け入れたのであろうか？

このようにグラウコンとソクラテスのやりとりを追うと、2人の基本的なスタンスの違いが議論のズレを生んでおり、ソクラテスはグラウコンの意見を正すことで、理性的な人間である哲学者が政治を実現していく、という基本主張を確保していることが分かる。このズレを理解しない現代の解釈者たちは、グラウコンと同様に、理想国家論をメタファーとして、「非政治化」して捉えてしまったのである[*27]。

(慶應義塾大学)

[*27] 本論文は著者が代表を務める科研費プロジェクト検討会、及び、2010年10月16日に京都大学で開催されたフィロロギカ研究会で発表した内容に手を加えたものである。その折にコメントいただいた多くの方々、並びに、本誌査読者に感謝申し上げたい。なお不十分な点の責任は著者にある。

『アエネーイス』結末場面における「好機」[*1]

高橋宏幸

1 はじめに

ウェルギリウス『アエネーイス』という作品を理解するために結末場面の解釈が他のなによりも重要であることはほとんど疑いがない。同時にしかし、この場面が作品中にもっとも解釈困難な箇所であることもまた確かである。宿敵トゥルヌスが腿の中央を投げ槍で貫かれ、大地に倒れ伏したまま、敗北を認める嘆願をすると、アエネーアースは少しの躊躇ののち、トゥルヌスがパッラースから奪って身に着けていた剣帯に気づいて激しい怒りに燃え、止めの一撃を加える。トゥルヌスの命が無念とともに散ったことを語って詩全編が終わる。結びというには唐突にすぎる印象、「ローマ建国」という主題が国の未来を展望しているとするなら、そうした建設的雰囲気をほとんど感じさせない陰鬱な情調、なによりも、「ローマ人よ、忘れるな…… 従う者には寛容を示し、傲慢な者とは最後まで戦い抜け」(6.851, 853) というアンキーセースの教えに反する、つまり、英雄が寛容の心を投げ捨てただけでなく、それによって父の忠告を軽んじることで自身の資質であるピエタースに背く行為に及んでいるというある種の自己矛盾、これらの点に発して、議論は一致点を見出し難い状況を脱していない。

論者自身は先に、作品後半の「戦争」において基軸をなしていると思われる「非情」(saeuitia) および「遅延」(mora) というモチーフ、加えて、戦いへ逸るトゥルヌスの「凶暴な血気」(uiolentia) に着目し、次のような解釈を提起した[*2]。

まず、戦場での「非情」が「命まで奪う仮借なさ」と言い換えられるなら、それは誰よりも武勇で他を圧倒するアエネーアースによって体現され、それは宿敵トゥルヌスを討ち果たす結末場面でクライマックスを迎える。しかし、血気に逸るトゥルヌスにとっての「非情」とは、命を奪われることはではなく、武勇の誉れを得られずにおめおめと生き長

[*1] 本稿は当初、2010年10月16日に京都大学文学部で開かれたフィロロギカ第9回研究集会においての「ウェルギリウス『アエネーイス』における fortuna/Fortuna」と題した発表をもとに同名題目で投稿されたが、査読者の指摘を受け、論旨を明確にすべく、焦点を絞って全面的に書きあらためた。査読の労をとってくださったお二方にこの場を借りて感謝申し上げたい。なお残る不備、誤謬があれば、論者の責任である。

[*2] 拙稿「『アエネイス』における非情」、『西洋古典学研究』51 (2003), 94–106.

らえることであり、アエネーアースとの決戦に「躊躇」(mora) はない。

ところが、ユーノーがラティウムに戦争を引き起こした目的は、運命の実現に「遅延」(mora) を加え、それまでの間にトロイア、ラティウム双方に多大な犠牲を払わせることにあるので、決着を先延ばしするため、繰り返しトゥルヌスをアエネーアースとの一騎打ちから遠ざけ、彼の延命を図る。それは不必要な犠牲者を増やすとともに、背信行為を重ねる罪深い策謀である。

こうした後半の展開を踏まえて結末場面を見直すとき、トゥルヌスが自分の命よりも誉れある死を欲した願望に合致した響きは、「命乞い」とも見える嘆願のうちにも認められる。しかし、アエネーアースの立場では、「遅延」の背後の神格の策動を知りえず、背信行為の張本人はトゥルヌスであると見なし、「命乞い」も実は「遅延」の策謀と断じた。それゆえ、「遅延」をここで断ち切るため、罪業への激しい怒りを込めて止めの一撃が加えられた。トゥルヌスに対するアエネーアースの「誤解」に呼応するように、「止め」が実は不要であったと推測させる叙述がある。すなわち、トゥルヌスを大地に沈めた槍は必殺で、その傷も致命的であったと読める。そうであれば、もし「止め」がなく、いま少し時間が経てば、槍の傷でトゥルヌスは名誉の戦死を得るとともに、嘆願も、トゥルヌスは致命傷を自覚していたろうから、命乞いを意図していなかったことが判明していたはずである。しかし、これを見きわめる余地は「止め」によって奪われ、あたかも真相を闇に葬るかのような結末となった。

この解釈には一定の有効性があると論者は信じているが、もちろん、すべてを尽くしているわけではない。とりわけ重要と思われるのは、トゥルヌスがディーラによって本来の力を奪われたのを見て、

> cunctanti telum Aeneas fatale coruscat,
> sortitus fortunam oculis, et corpore toto
> eminus intorquet. (12.919–921)
> たじろぐ彼（トゥルヌス）にアエネーアースは運命の槍を振りかざす。めぐってきた好機をその目に捉え、全身の力で遠くから投げつける*3。

と語って結末を導く叙述での「好機」(fortunam 920) に十分な考慮が払われなかったことである。この fortuna という語に注目する理由は主に二つある。

一つは作品冒頭部分との対応である。シキリアからイタリア本土を目指したアエネーアース一行が、ユーノーの介入により、嵐に遭ってカルターゴーの岸に漂着したあと、そ

*3 訳は岡・高橋訳（京都大学学術出版会 2009（第 3 刷））を用い、引用の脈絡により適宜字句を調整した。

れを見たユッピテルに対してウェヌスは、

> 'nunc eadem fortuna uiros tot casibus actos
> insequitur. quem das finem, rex magne, laborum?' (1.240–241)
> 「いまも勇士たちの境遇は同じです。幾多の不幸を忍んだあとも、なお迫害されています。偉大な王よ、いかに終わらせるのか、この苦難を。」

と訴えた。ここには、英雄の血筋を引くローマ人が世界を支配する日が来るという約束にもかかわらず、トロイア陥落とそれに続く放浪という、一向に変わらない苦難の状況が fortuna という語で表わされている。fortuna によるこれらの詩句が関連しているとすれば、作品冒頭においては終わりの見えない状況であったものが結末では大きく変化することを示唆するように見え、それは作品全体に関わる変化であることが予想される。

もう一つは、作品中に 60 あまりを数える fortuna の用例のうち、アエネーアース、ディードー、トゥルヌスについてのみ、それぞれを指示する所有人称詞を付したものが 1 例ずつ見られる[*4] ことである。このことからは、この語が主要な登場人物三者の描かれ方に深く関与していることが予想される。

そこで本稿は、まずアエネーアース、ディードー、トゥルヌスの場合に主眼を置きながら、作品に特徴的と思われる fortuna の含意を観察し、その結果を踏まえて結末場面の「好機」について検討し、上記拙論解釈の補論とすることを意図する。

2 苦難としての fortuna

『アエネーイス』の中で fortuna は、上に引用したウェヌスの嘆きにおける場合のように、苦難の状況を表わすことが多い。ここで注意すべきは、「窮境」をただちに明示する例[*5] の他に、それが用いられる時点では幸せな境遇を表わしていても、後には悲運の状況に転じる例がかなり見られることである。たとえば、カルターゴーの城市を前にしてアエ

[*4] ディードー、トゥルヌスの例（4.434, 12.694）については後述。アエネーアースの例は、「そなたは災いに怯むな。いっそう果敢に立ち向かえ。そなたの運の女神が進ませてくれるであろう」(tu ne cede malis, sed contra audentior ito, | qua *tua* te *Fortuna* sinet. 6.95–96) というシビュッラから英雄への忠告に現れる。この箇所については、qua は 9 世紀の写本の修正書き込みに現われるのみで、諸写本の他、Sen. *Ep.* 82.18, Serv. ad loc. も quam と読んでいる、という問題があるが、quam の読みが含意する「運命への反抗」は作品の性格にそぐわないと見る現在の諸校本の理解（cf. Svennung, J., Vergil, Aeneis 6,96. *Eranos* 54 (1956), 195–201）に従う。

[*5] 1.240 (Aeneas: cit. supra), 1.517 (Troiani), 1.628 (Dido: cit. infra), 2.350 (Aeneas), 3.609 (Achaemenides), 4.434 (Dido: cit. infra), 5.356 (Salius), 6.62 (Troia), 6.535 (Aeneas), 6.615 (scelerati), 7.559 (bellatores), 10.107, 112 (bellatores), 12.593 (Latini).

ネーアースは「おお、幸せな者たち、すでに立ち上がる城壁をもつ人々よ」('o *fortunati*, quorum iam moenia surgunt!' 1.437) となかば羨望をもって眺め、

> quae *fortuna* sit urbi
> artificumque manus inter se operumque laborem
> miratur (1.454–56)
> 都の繁栄ぶりを示すように、工匠たちが互いに腕前を競い、精魂込めた作品に感嘆していた。

と語られる。しかし、この「幸運」はディードーの悲劇によって激しすぎるほどに暗転する[*6]。

このような含意は、Fortuna と表記する擬人的表現例において、いっそう強い印象のもとに現れる。第 5 歌から例を引こう。歌の冒頭でカルターゴーから出帆したアエネーアースの船団が近づいた嵐を見て、舵取りのパリヌールスが

> 'superat quoniam *Fortuna*, sequamur,
> quoque uocat uertamus iter.' (5.22–23)
> 「力は運の女神が上だ。われわれはそのあとに従おう。どこへでも女神の呼ぶところへ進路を転じよう。」

とアエネーアースに進言した。こうしてシキリアへ一時避難したこと自体は無理強いされた選択であったが、結果的に父アンキーセースのために一周忌法要の機会を与えたので、それが運の女神の意向であったとすると、このとき運の女神は好意的であったと見られる。実際、法要競技祭は順調に進められ、最後にはイウールス率いる少年騎馬隊の演技が明るい未来を展望させもした。ところが、

> hinc primum *Fortuna* fidem mutata nouauit.
> dum uariis tumulo referunt sollemnia ludis,
> Irim de caelo misit Saturnia Iuno (5.604–606)
> このとき初めて運の女神が心変わりして信義に背いた。人々が墓前でさまざまな競技を厳粛に奉納しているあいだに、サートゥルヌスの娘なる女神ユーノーは天より

[*6] 9.41, 240, 282 をも参照（これらについては後述）。また、カルターゴーと同じく、都の盛運が滅したことを示す fortuna の用例はトロイア (3.16) とアルデア (7.413)、つまり、アエネーアースとトゥルヌスの祖国について見られ、いずれも fortuna fuit という表現が使われている。この同じ表現をウェヌスは第 10 歌冒頭の神々の会議の場でアエネーアース率いるトロイア人について用いる (10.43)。あたかも、やがて未来に訪れるローマの盛運が過去のものとなったかのように述べる逆説表現であると思われる。

イーリスを遣わし、……

という叙述に導かれて、放浪に倦み疲れた女たちの手によって艦船に火がかけられるという暗転が導かれる。

また、第2歌では、木馬の策略によってトロイア陥落の運命は動かないにもかかわらず、「運の女神」は反撃に出たアエネーアースを含むトロイアの将兵に味方する。

> ignarosque loci passim et formidine captos
> sternimus; aspirat primo *Fortuna* labori.
> atque hic successu exsultans animisque Coroebus
> 'o socii, qua prima' inquit '*Fortuna* salutis
> monstrat iter, quaque ostendit se dextra, sequamur:
> mutemus clipeos ...' (2.384–389)
> 土地に覚えがなく、恐れに囚われた者どもをいたるところでわれわれは薙ぎ倒す。運の女神も最初の苦闘に順風を送る。ここに、成功に勇気を得て小躍りしながら、コロエブスが「戦友諸氏よ」と言った。「運の女神が最初に救いの道を示すところへ、女神が幸先よく現れたところへつき従おうではないか。盾を取り替えよう……。

こうしてギリシア兵を装った彼らはわずかの成功を得るものの、カッサンドラを連れ去ろうとする敵の隊列へ突撃したとき、味方からも矢玉を浴びる皮肉な結果となったうえに、ついには姑息な策略も露見して、アエネーアース以外の誰もが討ち取られた。「運の女神」の風向きはまったく逆になった[*7]。

これらの例からは、fortunaは人の期待を裏切るもの、という表象が浮かびあがる。第5歌では「心変わりして信義に背いた」(fidem mutata nouauit 5.604)という詩句がそのことを端的に示している。第1歌でのウェヌスの嘆きもこのことと無関係ではなかろう。アエネーアースの艦船がシキリアをあとにしたからには、少なくとも放浪の苦難は間もなく終わるものと思われた。苦境の改善する期待を裏切られたことが「いまも同じ境遇」(nunc eadem fortuna 1.240)という言葉ににじんでいる。

この表象が結末場面での「好機」と関連しているとすれば、そこには今度こそ苦難を終わらせる決着が見られるのか、それとも、またしても期待が裏切られるのか、という緊張が醸し出されるように思われる。ただ、ここでは指摘だけにとどめ、あとに立ち返ることとしたい。

[*7] Cf. 11.427.

アエネーアースの場合、そのように（結末場面にいたるまで）苦難の状況はずっと変わらず続くが、作品中にはそれが過去のこととして語られる場合もある。たとえば、第3歌、アエネーアースはヘレヌスとアンドロマケーとの別れに際して、

> 'uiuite felices, quibus est *fortuna peracta*
> *iam sua*: nos alia ex aliis in fata uocamur.
> uobis parta quies: nullum maris aequor arandum ...' (3.493–495)
> 「幸せに暮らしてください。あなた方は味わうべき不運をすでに嘗め尽くされた。だが、われわれは次から次と運命に呼ばれて行く。あなた方は平安を得た。漕ぎ進まねばならぬ海原はない。」

と二人に告げる。ここでは、fortuna に含意された苦難の状況が、完了時点から振り返られたときに、ある充足感とともに眺められている[*8]。苦難がすべて終わったいま、これからの二人には幸せに満ちた生が期待され、そうあるように願われている。このような場面は、対比によって、苦難の中で生き続けねばならないアエネーアースの運命をいっそう際立たせるのに与っていると思われるが、この点で興味深いのは、カルターゴー漂着直後にアエネーアースが身も心も疲れ果てた仲間に向かって

> 'O socii (neque enim ignari sumus ante malorum),
> o passi grauiora, dabit deus his quoque finem.
> ...
> ... forsan et haec olim meminisse iuuabit.' (1.198–199, 203)
> 「友よ、われわれはこれまでに不幸を知らずにきた者ではない。ああ、もっと辛いことにも耐えたのだ。これにも神は終わりを与えよう…… おそらくいつか、このことも思い出して喜ぶときが来るだろう。」

と言って励ます言葉である。「これにも神は終わりを与えよう」(dabit deus his quoque finem 1.199) という句は「いかに終わらせるのか」(quem das finem? 1.241) というウェヌスの嘆きと響き合っている。「終わり」に辿り着けさえすれば、喜びを感じもしようが、アエネーアースの場合には、そこへいつどのように至れるのか見えていない。

さて、以上のような苦難の状況を表わす fortuna の含意はアエネーアースとディードーの関係、とりわけ、二人の共通点と相違点を描き出すことに与っていることが認められる。

[*8] このモチーフ自体は常套的と言える（cf. Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus.* Oxford 1971, ad 1.203）。作品中の類例として、cf. 4.653 (Dido, cit. infra), 6.639 (Elysium), 11.416 (Turnus, cit. infra).

アエネーアースの苦境がいつまでも変わらぬことと呼応するように、

> 'me quoque per multos *similis fortuna* labores
> iactatam hac demum uoluit consistere terra;
> non ignara mali miseris succurrere disco.' (1.628–630)
> 「私の境遇も似かよっています。多くの苦難に翻弄されてから、ようやく、この地に定住できました。私は不幸を知らぬ者ではない。惨めな人々を助ける心得はあります。」

と言って、ディードーはアエネーアースに援助を約束する。この確約を得る前にアエネーアースは

> o sola infandos Troiae miserata labores,
> quae nos, reliquias Danaum, terraeque marisque
> omnibus exhaustos iam casibus, omnium egenos,
> urbe, domo socias, grates persoluere dignas
> non opis est nostrae, Dido, nec quidquid ubique est
> gentis Dardaniae, magnum quae sparsa per orbem.
> di tibi, si qua pios respectant numina, si quid
> usquam iustitiae est et mens sibi conscia recti,
> praemia digna ferant. (1.597–605)
> 「おお、トロイアの忌まわしい苦難を憐れむただ一人の方よ、われわれはダナイー人から逃れて生き残った者、陸と海であらゆる災難を嘗め尽くし、すべてのものを失った。都と家を分かち与える方よ、ふさわしい報恩を果たす力はわれわれにはありません。ディードーよ、どこにどれほどのダルダニアの民があろうと、広大な世界に四散したのですから。神々に願います、敬虔な人々に注ぐ神の目があるなら、どこかに正義なるものがあり、正義を忘れぬ心があるなら、あなたがふさわしい報いを得ますよう。」

と語っていた。英雄の窮状に手を差し伸べるディードーの行為は神々が尊ぶピエタースを具現するものと理解され、したがって、ディードーは苦境の経験という共通点を通じて、英雄の資質をも共有していると見られる。

そこで、二人が惹かれあうことには、ウェヌスやユーノーの介在という外因以外に、内的要因が認められる。この二人の関係が破綻したとき、それが修復不可能であることを悟りながら、ディードーは妹アンナに託す言葉の中で次のように言う。

'non iam coniugium antiquum, quod prodidit, oro,
nec pulchro ut Latio careat regnumque relinquat:
tempus inane peto, requiem spatiumque furori,
dum *mea* me uictam doceat *fortuna* dolere.' (4.431–434)
「もはや結婚は過去のもの、あの男が裏切ったもの、それをわたしは願わぬ。美しいラティウムを見限り、王国を見捨てよ、とは言わぬ。ただ、空しく過ぎる時間が欲しい。狂おしい熱情を鎮める間が欲しい。そのあいだに、これがわが運、敗れた心は痛みを負うものと学べようから。」

いまやディードーの fortuna は彼女一人のもの（mea 434）となった。英雄と女王が分かち合っていた fortuna はもはや消え去り、孤独の苦境（me uictam 434）ばかりが残ったかのようである。アンナの仲立ちも不首尾に終わり、ディードーは自殺の決意を固め、

'uixi et quem dederat cursum *Fortuna* peregi,
et nunc magna mei sub terras ibit imago.' (4.653–654)
「私の一生もこれまで。運の女神がくれた道のりを私は歩き通した。いまこそ、私の大いなる霊が大地の下へ向かうとき。」

と自分に言い聞かせる。ここには上に触れた苦難の状況の「終わり」が表現されており、実際、先に引用したアエネーアースがヘレヌスとアンドロマケーに語った別れの言葉の場合と共通した語彙が用いられている。すなわち、「運」ないし「運の女神」の与えたもの（fortuna 3.493, quem dederat cursum Fortuna 4.653）が「完了」（peracta iam sua 3.493 f., peregi 4.653）を迎え、新たな生を始める（uiuite 3.493）にせよ、生を終える（uixi 4.653）にせよ、アエネーアースとは異なる方向へ歩みが踏み出されている。この点で、ディードーの最期はたしかに悲劇的でも、そこには苦難の生をまっとうした充足感がある[*9]。それとは対比的に、アエネーアースは苦難を生き続ける。

3 fortuna をめぐるトゥルヌスの見誤り、アエネーアースとの対比

「戦争」が描かれる作品後半では、当然のことながら、fortuna はほとんどが武運と関わる含意を担う。この武運について、アエネーアースとトゥルヌスの態度が対照的であるこ

[*9] Cf. Sen. *Ben.* 5.17.5, *Ep.* 12.9, 61.4; Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus.* Oxford 1955, ad 4.653.

とは、いよいよトロイア、ルトゥリー両軍の戦闘が始まる第9歌の叙述冒頭から示されている。ユーノーの差し向けたイーリスが

> 'Turne, quod optanti diuum promittere nemo
> auderet, uoluenda dies en attulit ultro.' (9.6–7)
> 「トゥルヌスよ、そなたが願っても、神々のどなたも敢えて約束しないことを、見よ、時のめぐりがひとりでに届けてきた」

と切り出し、アエネーアースが留守の隙を突け、と促すと、トゥルヌスは絶好の機会を逃すまいとトロイア陣営に押し寄せる。しかし、トロイア側は応戦せずに籠城する。その理由は、

> namque ita discedens praeceperat optimus armis
> Aeneas: si qua interea *fortuna* fuisset,
> neu struere auderent aciem neu credere campo;
> castra modo et tutos seruarent aggere muros. (9.40–43)
> これこそ、戦術に長けたアエネーアースが出発のときに残した指図で、留守のあいだにその機があっても、戦列を組み、戦場に賭ける挙に出てはならぬ、ひたすら、防塁のうしろで陣営と城壁を無事に守れ、と言い置いていた。

というところにあった。アエネーアースは果敢な行動を戒め（neu auderent 9.42）、武運を試すことに慎重である。英雄はまた、第12歌、決戦に向かうときに息子イウールスに

> 'disce, puer, uirtutem ex me uerumque laborem,
> *fortunam* ex aliis. nunc te mea dextera bello
> defensum dabit et magna inter praemia ducet.' (12.435–437)
> 「わが子よ、私からは武勇と真の苦難を学べ。幸運は他の者から学ぶがよい。いま、私の右手がおまえを戦場で護る盾となり、大いなる報賞へと導くだろう。」

と言い置いた。この言葉からは fortuna への否定的な態度が見て取れる[*10]。

それに対して、トゥルヌスはイーリスの訪れたときに「勇猛な」(audacem 9.3)[*11] と言われ，彼が焼き払おうとしたトロイアの艦船が海のニンフに変身する異兆を目にしても「勇

[*10] この箇所の解釈については、拙稿「ウェルギリウス『アエネーイス』後半における苦難の終わりと始まり」、専修大学言語・文化研究センター『Anglo-Saxon 語の継承と変容——中世英文学——』第1巻、専修大学出版局 2009、120–124 をも参照。

[*11] Cf. 7.409, 475; Hardie, P., *Virgil Aeneid Book IX.* Cambridge 1994, ad 9.3.

猛なトゥルヌスの自信は消えなかった」(non audaci Turno fiducia cessit 9.126)*12 と語られる。このように己の武運を信じて果敢に行動するトゥルヌスの態度は「運の女神は勇猛なる者を助ける」(audentis Fortuna iuuat 10.284) という彼自身の言葉に端的に示されている。

しかし、『アエネーイス』の中で、勇猛であることによって武運に恵まれることは少なく、むしろ、悲劇的結果に終わるほうが多い。ニーススとエウリュアルスはルトゥリー軍の包囲の抜け道を見つけたとして幕舎に赴き、

> 'si *fortuna* permittitis uti
> quaesitum Aenean et moenia Pallantea,
> mox hic cum spoliis ingenti caede peracta
> adfore cernetis.' (9.240–243)
> 「この機に乗じる許しをいただき、アエネーアースをパッランテーウムの城市に捜すことがかなえば、すぐにもここに、大殺戮を果し、戦利品を携えて戻り来る姿をお見せしよう」

と訴える。この申し出を老練のアレーテースが絶賛し (9.245–256)、イウールスも「わが身に備わるかぎりの運と信頼をそなたらの胸にあずける」(quaecumque mihi fortuna fidesque est, | in uestris pono gremiis 9.260f.) と言って後押しし、多大な報賞の約束をする。これに対してエウリュアルスは、

> 'me nulla dies tam fortibus ausis
> dissimilem arguerit; tantum *fortuna* secunda
> haud aduersa cadat. (9.281–283)
> 「いつの日にも、私がこのような勇猛果敢な行為に似合わぬ者と非難されはしますまい。それにはただ、運が追い風となり、逆風を吹きつけねばよい」

と応じ、報賞よりも、なにかのときには残された母を頼む、それがかなうなら、「なお勇ましく向かおう、どのような危地へも」(audentior ibo | in casus omnis 9.293f.) と述べた。

しかしながら、二人のこの勇ましい行為 (audendum dextra 9.320) は実を結ばず、若い命を戦場に散らすこととなった。結果的には、果敢な行動と運試しを戒めたアエネーアースの指示に背き、その代価を払った形となっている。

*12 Cf. 10.276.

パッラースはトゥルヌスに対峙したとき、「運に恵まれるかもしれぬ、勇猛果敢であれば、力ではかなわずとも」(si qua fors adiuuet ausum | uiribus imparibus 10.458f.) と心に期して自分から先に槍を投じるが、それも空しく討ち取られる。また、父メゼンティウスの助太刀に入ったラウススにアエネーアースは「どこへ急ぐのだ、死にゆく者よ。おまえの勇気には力がともなわぬ」(quo moriture ruis maioraque uiribus audes? 10.811) と叱咤し、それを聞いてラウススは「なお勇み立つ」(nec minus ille | exultat 10.812–813) が、アエネーアースの剣の一撃によって「ラウススの最期の糸を運命の女神らが摘み取る」(extrema Lauso | Parcae fila legunt 10.814–15) ことになる。

そこで、「運の女神は勇猛なる者を助ける」(audentis Fortuna iuuat 10.284) というトゥルヌスの言葉は格言的表現[*13] として一般的に通用するとしても、『アエネーイス』の中ではそれとは異なる展開が見て取れる。言い換えれば、トゥルヌスの己の武運についての自信には見誤りがあることが認められる。このことには二つの面があるように思われる。

第一は、上に見たような、fortuna は人の期待を裏切るもの、という表象との関連である。実際、勇敢に戦って命を落としたパッラースを悼んでアエネーアースは、

> 'tene,' inquit 'miserande puer, cum laeta ueniret,
> inuidit *Fortuna* mihi, ne regna uideres
> nostra neque ad sedes uictor ueherere paternas?
> non haec Euandro de te promissa parenti
> discedens dederam' (11.42–46)
> 「そなただけは別なのか、憐れむべき少年よ。上機嫌で来ていた運の女神も惜しむのか、そなたがわが王国を目にすることも、父上の居城へ凱旋の騎馬を進めることも。こんなことではない、そなたについての父王エウアンドルスとの約束は」

と嘆いた。運の女神は人が思い描いたことをそのとおりに実現することを往々にして許さない。その点で興味深いのは、トゥルヌスがドランケースの非難に応え、彼の提唱した講和を拒んで、主戦論を強硬に訴えるところである。

> 'si tam deserti sumus et semel agmine uerso
> funditus occidimus neque habet *Fortuna* regressum,
> oremus pacem et dextras tendamus inertis.
> quamquam o si solitae quicquam uirtutis adesset!

[*13] Cf. Otto, A., *Die Sprichwörter der Römer.* Leipzig 1890 (Hildesheim/New York 1971), 144.

ille mihi ante alios *fortunatus*que laborum
egregiusque animi, qui, ne quid tale uideret,
procubuit moriens et humum semel ore momordit.
...
multa dies uariique labor mutabilis aeui
rettulit in melius, multos alterna reuisens
lusit et in solido rursus *Fortuna* locauit.' (11.412–18, 425–427)

「われらを見限るにも、ただ一度の隊伍の敗走でわれらが全滅を喫し、運の女神も戻って来ぬ、というなら、講和を乞いもしよう。なすすべなく右手を差し出そう。しかし、いつもの武勇がまだ少し残っていたとすればどうなのか。私に言わせれば、他の誰にもまして労苦により報われる者であり、傑出した魂なら、そのような目に遭うよりさきに必ずや倒れ伏して死ぬ。それを最期に土を噛む。…… これまで多くのことが一日でも、時の推移、苦難の変転とともに、よいほうへ転じた。多くの人々が去来を繰り返す運の女神に誑かされては、またもとの堅固な場所に置かれたことがある。」

「勇猛なる者を助ける」という言葉と同様に、いま劣勢でも、それがいつ優勢に転じるか分からない、運の女神の風向きは計り難く変化するから、というここでの議論[*14] それ自体は格言的言い回しを踏まえているが、そのことはトゥルヌスの思惑どおりに事が運ぶことを意味しない。皮肉なことに、運の女神に誑かされるな、とトゥルヌスは主張しながら、女神の真意を見誤っている。

第二の面は、トゥルヌスが戦争の性格を見誤っていると思われることである。ユーノーがラティウムに戦争を引き起こした目的は、

'non dabitur regnis, esto, prohibere Latinis,
atque immota manet fatis Lauinia coniunx:
at trahere atque moras tantis licet addere rebus,
at licet amborum populos exscindere regum.' (7.312–315)

「ラティウムの王国から閉め出すことはかなうまい。それはそれでよい。ラー

[*14] 運の女神についての「盲目」、「車輪」、「移り気」といった常套的、ないし、格言的モチーフが織り込まれているが、通常は「抱擁した人々を盲目にする」(eos efficit caecos quos complexa est. Cic. *Amic.* 54)「授けたものをすぐに返せと求める」(cito reposcit quod dedit. Publil. Syr. 295 (Sentent. L 4)) というように、幸運を与えてから取り上げる、与えた幸運で判断力を鈍らせる、というものである (cf. Otto, op. cit. (n. 13), 141ff.) のに対し、トゥルヌスは逆運から幸運への変化を思い描いている点が特異である。

ウィーニアが妻となることも運命により動かしえぬ定めだ。だが、事態を引き延ばし、この大事業に遅滞を加えることはできる。両王の国民を根絶やしすることはできる」

と言われるように、アエネーアースが戦いに勝利し、それによってトロイアとラティウムの民を統合してラーウィーニウムの都を築くことは動かないが、その代償として両国民に多大な犠牲を払わせることにあった。ところが、トゥルヌスはトロイア陣営を包囲したとき、

nil me fatalia terrent,
si qua Phryges prae se iactant, responsa deorum;
sat fatis Venerique datum, tetigere quod arua
fertilis Ausoniae Troes. sunt et mea contra
fata mihi, ferro sceleratam exscindere gentem
coniuge praerepta' (9.133–138)

「私は運命の定めなど少しも恐れぬ、いかにプリュギア人が神々のお告げと吹聴しようとも。運命にも、ウェヌスにも、もう十分であろう、肥沃なアウソニアの田野へ着いただけで。それに立ち向かうのが私の運命だ。わが運命は妻を横取りした罪深き民を剣により根絶やしにすることだ」

と言う。ユーノーの言葉と響き合う語彙（dabitur 7.312—datum 9.135; fatis 7.313—fatalia 9.133, fata 9.137; coniunx 7.313—coniuge 9.138; exscindere 7.315—9.137）を用いながら、「根絶やし」の対象として、「両王の国民」（amborum populos regum 7.315）ではなく、「罪深き民」（sceleratam gentem 9.137）という言葉でトロイア人のみを挙げている点に相違が認められる。

この相違は、トゥルヌスの見誤りが、自分に武運があると信じていることだけでなく、戦場で犠牲を払うのが敗者の側のみと考えていることにあることを示唆するように思われる。この点で参照すべきは、まず第 10 歌、神々の会議でのユッピテルの言葉であろう。

'quae cuique est *fortuna* hodie, quam quisque secat spem,
Tros Rutulusne fuat, nullo discrimine habebo,
seu fatis Italum castra obsidione tenentur
siue errore malo Troiae monitisque sinistris.
nec Rutulos soluo. sua cuique exorsa laborem
*fortunam*que ferent. rex Iuppiter omnibus idem.

fata uiam inuenient.' (10.107–113)
「各人の運が今日いかにあれ、いかなる希望を切り開くとも、トロイア人かルトゥリー人かで決して区別はせぬ、陣営を包囲して封じ込めるのがイタリア人の運命であるにせよ、トロイアの悪しき迷妄と不吉な警告によるにせよ。だが、ルトゥリー人を解き放ちもせぬ。各人とも自身の企てに応じて苦難も幸運も得るであろう。王なるユッピテルは万人に公平だ。運命は道を見出すだろう。」

上に引いたユーノーの言葉が示すように、戦争の始まる前からトロイア軍が勝利を収めることは動かしえない定めであり、この定めを実現するのは他ならぬユッピテルであるから、ここでの「運」がもし戦争の勝敗にのみ関わるなら、「万人に公平だ」というユッピテルの言葉は実際の神の行為と整合しなくなる*15。しかし、戦場では勝敗に関わりなく、敵味方双方から犠牲者が出る。実際、パッラースに死が迫るのを見て悲しむヘルクレースにユッピテルが「人それぞれに定まった日は動かせぬ。短く、取り返しようのない時間をすべての者が生きる」('stat sua cuique dies, breue et inreparabile tempus | omnibus est uitae' 10.467–468）と言って慰める箇所を比べ合わせれば、共通の語句（cuique, omnibus）がすぐに目を引くのに加え、いずれにおいても「死は万人に公平に訪れる」という格言的モチーフ*16 が働いていることが認められる。

加えて、重要だと思われるのは、第 12 歌でアエネーアースが「非情な無差別の殺戮」(saeuam nullo discrimine caedem 12.498）にかかったとき、詩人は「かくも激しく衝突させるのがよいと思われたのか、ユッピテルよ、これらの民はやがて永遠の平和を保つ定めであるのに」(tanton placuit concurre motu | Iuppiter, aeterna gentis in pace futura? 12.503f.）と嘆きの声を発していることである。この戦いが終われば、トロイア人とルトゥリー人は手を取り合って「ローマ建国」を進めなければならない。この事業を前に多数の犠牲を払うことは双方にとって大きな痛手となる。この点で、トゥルヌスの挙兵はトロイア人の根絶やしを意図しながら、自国の民をも害する行為とみることができ、そこに彼の見誤りが認められる。

そのように、ここでの戦争が自身を傷つける性格を有するとすると、次の二つの fortuna の用例はじつに興味深い。

'quaenam uos tanto *fortuna* indigna, Latini,
implicuit bello, qui nos fugiatis amicos?

*15 Cf. Harrison, S. J., *Vergil: Aeneid 10*. Oxford 1991, ad loc.
*16 Cf. Otto, op. cit. (n. 13), 228f.

pacem me exanimis et Martis sorte peremptis
oratis? equidem et uiuis concedere armis. (11.108–111)
「いかなる成り行きだ、不当ではないか、ラティウムの者よ、このような大戦を引き起こしたとは。そなたらが友であるわれわれを逃げているのだ。すでに息絶えた者、戦場で命を落とした者のため、講和をこの私から乞うのか。私は生きている者にでも和を譲ることを望んだろう。」

"o *fortunatae* gentes, Saturnia regna,
antiqui Ausonii, quae uos *fortuna* quietos
sollicitat suadetque ignota lacessere bella?" (11.252–254)
『幸運なる民よ、サートゥルヌスの王国よ、古きアウソニアの人々よ、いかなる不運がおまえたちの静謐をかき乱し、弁え知らぬ戦争に挑め、と促しているのか。』

一つ目の例は、激しい戦闘のあと戦死者の遺体を埋葬するため休戦の使者がラティーヌス王のもとから遣わされたのに対し、アエネーアースが痛憤を示す言葉である。「友」(amicos 109) が敵とされ、それによってかけがえのない「命が失われた」(exanimis et Martis sorte peremptis 110) 次第について、「憤り」(indigna 108) を込めて fortuna という語が当てられている。二つ目は、加勢を乞うラティーヌスの使者に対してディオメーデースが拒絶を示す言葉で、fortuna は、黄金時代のような平和を享受していたラティウムの民 (fortunatae gentes, Saturnia regna 252, quietos 253) がそれを捨て、戦争に駆り立てられた状況を指している。いずれにおいても、fortuna は人が人の命を奪う戦争の不条理を表わすのに用いられている。これを「狂気」(furor, furia) と同等視してよいとすれば、戦争を引き起こすためにアッレクトーがアマータやトゥルヌスに狂気を吹き込んだこと (7.348, 350, 375, 377, 386, 392, 406, 415, 464; 625)、また、「戦争の門」の内側には、不敬な「狂気」(Furor impius 1.294) が座し、この門の開くときが戦争の始まり (7.601–615) とされることを比べ合わせることができる。

そこで、トゥルヌスが勇猛である自分を運の女神が助け、武運に恵まれると信じて挙兵したことについて、そう信じたことのみならず、そうして引き起こした戦争が「同胞」を傷つけることに思い及ばなかった点においても見誤りがあるとすれば、これらの例ではそのように Fortuna/fortuna が関わって見誤りを生じる事態の成りゆきそのものが fortuna という言葉で表現されていると言える。

しかし、トゥルヌスも自身の見誤りに気づくときがやってくる。まず、馭者に化けて彼の戦車をアエネーアースから遠ざけていたユートゥルナの正体を指摘しながら、トゥルヌスは言う。

'quae iam spondet *Fortuna* salutem?
uidi oculos ante ipse meos me uoce uocantem
Murranum, quo non superat mihi carior alter,
oppetere ingentem atque ingenti uulnere uictum.
occidit infelix ne nostrum dedecus Vfens
aspiceret; Teucri potiuntur corpore et armis.
excidine domos (id rebus defuit unum)
perpetiar ...?' (12.637–42)
「いま命の保証を与える運の女神がどこにいるのだ。私はこの目の前に見たのだ、私を呼ぶ声を上げながら、ムッラーヌスが――私が彼にまさって大事に思う者は他にない――命を落とすのを。巨体に大きな傷を受けて屈したのだ。不運にもウーフェンスも倒れた。それで、私の恥辱を見まいとしたが、その遺体と武具はテウクリア人らが手に入れた。家郷の壊滅、それ一つだけがこの事態にもまだ欠けていたのに、それすら耐え忍ぶのか。」

いまや運の女神は武勲どころか身の安全すら約束してくれないと言うほどにトゥルヌスの自信は失われた。大切な仲間の死を目の当たりにし、開戦時には、上に触れたように、「罪深き民を根絶やしにする」(sceleratam exscindere gentem 7.137) ことを目指していたのに、いまは自身の「家郷の壊滅」(excindi domos 12.641) を差し迫った脅威として感じたことがトゥルヌスに自分の見誤りに目を向けさせている。さらに、

accidit haec fessis etiam *fortuna* Latinis,
quae totum luctu concussit funditus urbem. (12.593–594)
このとき疲弊したラティウム軍にさらに不運が加わって、悲嘆により都全体を根こそぎ揺することとなった。

という叙述で始まる女王アマータ自害の報を聞き、ラティーヌス王の城市から炎が立ち上るのを目にして彼は言う。

'quo deus et quo *dura* uocat *Fortuna* sequamur.
stat conferre manum Aeneae, stat, quidquid acerbi est,
morte pati, neque me indecorem, germana, uidebis
amplius. hunc, oro, sine me furere ante furorem' (12.677–680)
「どこへでも、神が、過酷な運の女神が呼ぶところへついて行こう。アエネーアースに戦いを挑む決意は固く動かぬ。いかなる厳しいことも死をもって耐える。私の

不面目が、妹よ、おまえの目に触れることはもはやない。その前に、頼む、この狂気のままに猛り狂わせてくれ。」

運の女神が背を向けていること（dura Fortuna 677）をトゥルヌスはいまにして（iam iam 676）はっきりと悟った。そして、自分がそれで命を落とすことになってもアエネーアースとの決戦に臨もうとすることを「狂気」（hunc me furere furorem 680）と呼ぶ。トゥルヌスが一騎打ちで犠牲になったとき、誰よりも悲嘆にくれるのはユートゥルナである。その彼女に自分の覚悟を貫く許しを求めることには、戦うことのみならず、戦いがもたらす犠牲への自覚が窺える。これに続いて、

'parcite iam, Rutuli, et uos tela inhibete, Latini.
quaecumque est *fortuna*, mea est; me uerius unum
pro uobis foedus luere et decernere ferro.' (12.693–695)
「もう手を引け、ルトゥリー軍よ。ラティウムの兵も武器を納めよ。戦局を決するのは私だ。私一人に任せるのが正しいのだ、おまえたちに代わって盟約の償いをなすべく、剣で決着をつけるのは。」

とトゥルヌスが呼びかけるとき、ここには明らかに、戦いの終結が意図されている。「手を引け」（parcite 693）という指示は目的語を欠いているが、Teucris と uobis（= Rutulis）と両方を補うことが可能であろう。これ以上に相手方に損害を与えることも自軍から犠牲を出すこともう控えねばならない、という宣言であるように思われる。また、quaecumque est fortuna, mea est（694）は、上の引用では、ここで戦争全体の帰趨が決まるという文脈を重視して訳出したが、字義どおりには「どのような運のめぐりもすべて私の運だ」となる。いま決戦に向かうトゥルヌスの勇猛さは開戦時に劣らないと想像されるが、勇猛であれば武運に恵まれるという幻想はもはやなく、時の運に従う覚悟を示している。そこで、fortuna をめぐるトゥルヌスの見誤りがここでは、上に見た二つの面、勇猛さと犠牲のいずれにおいても、解消していることが認められる。

4 結末場面での fortuna

上には、アエネーアース、ディードー、トゥルヌスの場合に主眼を置いて fortuna の含意とその表現を検討した。これを踏まえて結末場面を見直してみよう。

cunctanti telum Aeneas fatale coruscat,
sortitus *fortunam* oculis, et corpore toto

eminus intorquet. murali concita numquam
tormento sic saxa fremunt nec fulmine tanti
dissultant crepitus. uolat atri turbinis instar
exitium dirum hasta ferens orasque recludit
loricae et clipei extremos septemplicis orbis;
per medium stridens transit femur. incidit ictus
ingens ad terram duplicato poplite Turnus.
consurgunt gemitu Rutuli totusque remugit
mons circum et uocem late nemora alta remittunt. (12.919–929)

たじろぐ彼にアエネーアースは運命の槍を振りかざす。めぐってきた好機をその目に捉え、全身の力で遠くから投げつける。城攻めの投石器から発射された岩も決してそのような鳴動を起こさず、雷電にもそれほどの大音響が弾けはしない。黒い竜巻のように宙を飛び、槍は忌まわしい破滅を運んだ。鎧の端と七層の盾の周縁を切り裂き、腿の真ん中へ唸りを上げて突き刺さった。この一撃にトゥルヌスは膝を折って巨体を大地に沈めた。ルトゥリー人は嘆息を吐いて立ち上がる。それに周囲の山全体が反響し、嘆声が森深くに広くこだまする。

このとき、トゥルヌスはディーラによって戦う力を奪われていた。その「好機」(fortunam 920) をアエネーアースは見逃さなかった。「運命の槍」(telum fatale 919) が天空を揺るがしながら「破滅を運び」(exitium ferens 924)、トゥルヌスを大地に沈めた。腿の真ん中を貫かれた傷は、叙事詩のパラレルからも現実の病理に照らしても[*17]、致命傷のはずであると考えられる。そして、彼の死を見て取ったかのように、ルトゥリー人も周囲の山野一帯に響き渡るような嘆きの声を上げる。ここまでの叙述においては、そのすべてが「終わり」を指し示しているように見える。その点では、上に引いたように、この一騎打ちを前にトゥルヌスは「どのような運のめぐりもすべて私の運だ」(quaecumque est fortuna, mea est 694) と言って決着を目指していたのであるから、アエネーアースにとっての「好機」はまたトゥルヌスの「武運」とも重なっているように思われる。実際、このあとの嘆願においてトゥルヌスはまず「私が自分で播いた種だ。泣き言は言わぬ。おまえもこの機を逃すことはない」(equidem merui nec deprecor. utere sorte tua. 931f.) と言う。utere sorte tua (932) が sortitus fortunam (920) と呼応しているとすれば、いまアエネーアースが下す処

[*17] 即死とはならないが、止血できないかぎり (この場合、想像される傷の大きさ、深さから不可能)、数日のうちに失血死する。パラレルについて、cf. 10.588–590, Hom. *Il.* 16.307–311. また、拙稿 (n. 2)、注 (19) を参照。

断をトゥルヌスは自身の運として受け入れていると見られる。

そこで、ここに「終わり」、言い換えれば、トゥルヌスの死が示されているとすれば、あらためて問われねばならないのは、なぜ彼は「命乞い」とも見える嘆願（supplex dextram precantem protendens 930f.）をしたのか、その目的である。

彼の求め（oro 933）は、老父ダウヌスへの憐れみを乞うたあと。「私の体を、そうしたいなら、命の光を奪い取ったあとでもよい、わが一族に返してくれ」（me, seu corpus spoliatum lumine mauis, | redde meis 935）という言葉で身柄返還に及ぶ。この言葉が「命の光を奪い取ったあと」に主眼を置いているとすれば、それは遺体返還と彼の一族による葬礼を意図していることになる。想起されるのは、『イーリアス』において、アキッレウスが単身やって来たプリアモスの求めを容れてヘクトールの遺体を返し、彼の葬礼をもって詩全編が結ばれる展開である。そのような「終わり」はトゥルヌスが求めるところとしてふさわしいものに思える。ただ、「葬礼」はまた『アエネーイス』全体を通じてきわめて重要なモチーフであるので、稿をあらためて詳細に検討する必要がある[*18]。いまは、葬礼が「終わり」と平安に通じるものであるのは疑いないことのみ記しておきたい。

トゥルヌスは次に、アエネーアースの勝利と自分の敗北を認めた（uicisti et uictum tendere palmas | Ausonii uidere; tua est Lauinia coniunx 936f.[*19]）あと、「これ以上は憎しみに走るな」（ulterius ne tende odiis 938）という言葉で嘆願を結ぶ。ここにも「終わり」が意図されていることは、これが「ユーノーの和解」に際してユッピテルが女神による「遅延」を終わらせるべく「これ以上の企ては私が禁ずる」（ulterius temptare ueto 12.806）と申し渡した言葉との対応[*20]からも窺える。この「終わり」が戦争の終結を意味することは自明であろうと思われる。そのうえで、fortuna をめぐるトゥルヌスの見誤りには戦争がもたらす「同胞」の犠牲という面があったことに注意したい。決戦に臨む前にトゥルヌスはその誤りに気づいた一方、敗北を認めたいま、自身にはどのような処遇も受ける覚悟がある。とすると、彼がアエネーアースに対して憎しみを終息させるよう懇願するとき、

[*18] 第 4 歌でのディードーの死、第 5 歌でのアンキーセースの法要、第 6 歌でのミーセーヌスの葬儀、パリヌールスの埋葬要請、マルケッルスへの供養、第 7 歌でのカイエータへの葬礼、第 11 歌での戦死者の野辺送りなどの他、とくに注意したいのは、「不利な講和条件のもとに己れの身を差し出したとき、王国も望ましい光も享受できませぬよう。時いたらずに倒れて、砂地のあいだに埋葬もされませぬよう」（nec ... regno aut optata luce fruatur, sed cadat ante diem mediaque inhumatus harena. 4.618–620）というディードーによるアエネーアースへの呪詛である。ヘクトールへの葬礼を認めたことがアキッレウス自身も彼の運命として戦死したときに葬礼を受けられる（たとえば、パトロクロスが求めたように彼と同じ骨壺に納められる（Il. 23.91–92））ことを暗示しているとすれば、ここでアエネーアースがトゥルヌスの嘆願を拒否したことはディードーの呪詛の実現を示唆するものなのかどうか、といった視点が立てられる。

[*19] この言葉と戦争の始まりでの 9.135–138（cit. supra）の対比にも注意。

[*20] 拙稿（n. 2）101、注（20）参照。

その憎しみの矛先として想定されているのはトゥルヌス自身ではなく、むしろ、彼の「同胞」であると推測することができるように思われる。つまり、トゥルヌスはここで自分のためではなく、他の仲間のために嘆願していると考えられる。実際、アエネーアースの「破滅を運ぶ運命の槍」が彼の腿に穿った傷が致命傷であれば、そして、彼にその自覚があれば、あとに残る同胞のためを思うのは自然である。

このように見るとき、トゥルヌスの嘆願の目的は、自身のことよりも同胞を思い、戦争の終わりを願ってのことであったという理解ができるように思われる。しかし、アエネーアースはトゥルヌスの嘆願を自分可愛さの命乞い、「遅延」の詐術の一つと断じて止めを刺したと見られることについては先の拙稿に論じた。アエネーアースがそれ以上の「遅延」を阻もうとしたのは、トゥルヌスの嘆願の目的と同じく、戦争の犠牲をこれ以上に増やさぬためであった。ここには深い悲劇的皮肉が認められる。

最後に、この皮肉の表現にあずかって、ここでの fortuna が作品全体に展開されたその含意を反映しつつ機能していることを述べて本稿を閉じることとする。第 1 歌でのウェヌスの嘆きが端的に示したように、アエネーアースにとって fortuna はまずもって英雄がその中で生き続けなければならない苦難の状況であり、その終わりの到来がつねに願われるものであった。その点で、結末場面で英雄が認めた好機は目の前の戦争のみならず、トロイア陥落以来のすべての苦難に終わりをもたらしうる好機であったと見られる。その一方、運の女神や武運は人の期待を裏切るものであり、アエネーアースはそれを知って果敢な行動に出ることを戒めていた。その点で、結末場面で英雄が好機を捉えて「運命の槍」を投じたことはそれまでの慎重な態度から一歩踏み出した行為と見られる。その判断に誤りはなく、槍は好機にふさわしく目標を射当てた。問題は、しかし、これが「終わり」をもたらす好機であるという認識を自分とともに相手のトゥルヌスも共有していることにアエネーアースが想到しなかったことに認められる。ディードーの場合、アエネーアースと共通する fortuna の経験が彼女に英雄の窮地に支援の手を差し伸べさせ、悲劇は終わりのない英雄の fortuna に対して彼女の fortuna の完了という形で現われた。この悲劇についてアエネーアースは「思いもよらなかった、私の出発がそなたの心にこれほども大きな痛みをもたらすとは」(non credere quiui | hunc tantum tibi me dicessu ferre colorem 6.463f.) と語っている。結末場面でアエネーアースがトゥルヌスの嘆願を誤解したとしても不思議はない。その場合、この誤解によってトゥルヌスに止めの一撃を加えたことで「好機」を逸することになったとすれば、これまでの慎重さと裏腹に、アエネーアースは期待を裏切られたことになる。実際、止めを刺すときの英雄は「燃え上がった狂気と怒りも恐ろしく」(furiis accensus et ira | terribilis 12.946–947) と描写される。戦争を終結させようとした意図と裏腹に、トゥルヌスを戦争へ駆り立てた狂気を帯びているのである。上にも引いたよ

うに、戦端を開いた狂気を「いかなる成り行きだ、不当ではないか、ラティウムの者よ、このような大戦を引き起こしたとは」('quaenam uos tanto fortuna indigna, Latini, implicuit bello?' 11.108) とアエネーアースは非難したが、いまはアエネーアースの狂気と怒りの前に失われたトゥルヌスの命は「不当と憤った」(indignata 12.952) と語られる。戦争は fortuna をめぐるトゥルヌスの見誤りとともに始まり、続けられてきたが、それが終わろうとする「好機」にアエネーアースとトゥルヌスは立場を入れ替えたかのようにすら見える。ここにまた期待が fortuna によって裏切られたことが暗示されているとすれば、それは同時にアエネーアースに「終わり」は訪れず、なお英雄が苦難を生き続けなければならないことを示唆するように思われる。

(京都大学)

『アフロディテ讃歌』256–7行目について*1

泰田伊知朗

I

『アフロディテ讃歌』256–7行目は、アフロディテが恋人のアンキセスに対して自分たちの間に生まれてくる子供アイネイアスの将来について語っている場面である。ここで女神は、アイネイアスが将来ニンフたちに育てられることを述べる。

さて256–7行目には2通りの意味のとり方がある。まずテキストを見てほしい。

τὸν μέν, ἐπὴν δὴ πρῶτον ἴδῃ φάος ἠελίοιο　256
Νύμφαι μιν θρέψουσιν ὀρεσκῴοι βαθύκολποι,　257

第1の方法では、256行目の τὸν は257行目の μιν と同格だと考え、τὸν を ἐπὴν 節に含めない。この場合 ἐπὴν 節の動詞 ἴδῃ の主語は省略された「彼」すなわちアイネイアスで、目的語は中性単数対格の φάος ἠελίοιο である。直訳すると意味は、「彼を、彼が最初に日の光を見たとき、山に住む胸の大きなニンフたちが彼を育てるだろう」となる。このやり方の場合、256行目の μέν の後にカンマを打つと分かりやすい。当然、τὸν と μιν という2つの代名詞が連続することに不自然な感じはあるが、多くの校訂者はこちらを支持する。

第2の方法は、256行目で μέν の後にカンマを打たず、τὸν を ἐπὴν 節の中に含める。動詞 ἴδῃ の主語は中性単数主格の φάος ἠελίοιο、目的語は τὸν である。意味は、「彼を日の光が最初に見たとき、山に住む胸の大きなニンフたちが彼を育てるだろう」となる。こちらを支持する人はほとんどおらず、管見ではハイチュ*2 しか確認できなかった。

従来は、第1の方法の正当性ばかりが論じられてきたが、本稿では第2の方法を弁護してみたい。

---

*1 本論文は、2010年10月16日に京都大学で開催された第9回フィロロギカ研究集会で行なった報告に加筆修正を施したものである。さまざまな方々から貴重なご意見を賜った。この場を借りて謝意を表したい。なお本稿は、義守大学研究補助金の交付を受けて行った研究の一成果である（義守大學校內專題研究計畫：關於日本的翻譯的歷史性研究［ISU100-05-07］）。

*2 Heitsch 1965: 31.

II

まず第1の方法を支持する根拠を考えてみたい。以下の3点が考えられる。

1番目の理由は、第1の方法での「φάος ἠελίοιο を見る」という言い方は一般的だが、逆に第2の方法での「φάος ἠελίοιο が見る」という言い方は極めて稀なことである。例えば以下の例を見てほしい：*Il.* 18.61–2 ὄφρα δέ μοι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο | ἄχνυται「彼は私のために生きて、日の光を見る間、悩むのです」、*Od.* 4.540 ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο「彼はまだ生きて、日の光を見ることを欲した」。さらに「φάος を見る」という言い方は、叙事詩や悲劇などを通じて非常に一般的な文言であり、それらの中では必ず φάος は対格の目的語になる*3。

2番目の理由は、この讃歌の105行目と272行目で φάος ἠελίοιο が対格として使われていることである：105 δηρὸν ἐὺ ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο「長くよく生きて、日の光を見ること」、272 τῶν δέ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἠελίοιο「彼女たちの魂も同時に日の光を後にします」。

3番目の理由は、第1の方法を支持するというよりも、第2の方法を否定する理由である。すなわち、讃歌の詩人が手本としたであろうホメロスの両詩で φάος ἠελίοιο が主語となる場合は、必ず動詞は自動詞であり目的語を取らないことである。ホメロスで主語となる例は7例あるが、動詞は常に πίπτω, δύω など「沈む」を意味する。例えば以下の例を見てほしい：*Il.* 1.605 κατέδυ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο「太陽の輝く光が沈んだ」、*Il.* 8.485 ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ̣ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο「輝く光がオケアノスに沈んだ」*4。もし本讃歌256–7行目で第2の方法が採られれば、φάος ἠελίοιο が主語であるのに動詞は他動詞の ἴδῃ となり、τὸν という直接目的語を取ってしまう。

以上のように、φάος ἠελίοιο を中心にして考えてみると、第1の方法のほうが正しいと言える。

III

だが256行目の行頭の τὸν μέν ἐπὴν をもとにして考えると第2の方法が正しく思える。以下に3つの理由をあげる。

1番目の理由は、行頭で τόν が ἐπεί の前に置かれるという例はホメロスに4例あるが、

*3 E.g. A. *Pers.* 299 αὐτὸς ζῇ̣ τε καὶ βλέπει φάος「彼自身は生きていて、日の光を見ています」、E. *Alc.* 272 τόδε φάος ὁρῶιτον「この世の光をあなたたちが見れますよう」、Q. S. 1.77 ἰμείρων ἰδέειν ἱερὸν φάος「聖なる光を見ることを欲する」。

*4 その他に以下の例を参照：*Il.* 23.154, *Od.* 13.33, 13.35, 16.220, 21.226. ヘシオドスにはない。

こうした例では全て、τὸν は ἐπεί 節の中に含まれ、目的語として機能することである*5。まず以下の例を見てほしい：*Od.* 4.414 τὸν μὲν ἐπὴν δὴ πρῶτα κατευνηθέντα ἴδησθε「あなた達が彼が横になっているのを最初に見たとき」。この例は本箇所と τὸν μὲν ἐπὴν δὴ が共通しており、さらに動詞も本箇所と同じく「見る」である。さらに次の例では、本箇所と同様に行頭の τόν の直後に ἐπεί 節がきて、その後その τόν が μιν で表されている：*Il.* 24.587–8, *Od.* 8.454–5 τὸν δ' ἐπεὶ οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ, | ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν (/ χλαῖναν καλὴν) βάλον ἠδὲ χιτῶνα「女中たちが彼を洗い、オリーブ油を塗った。そして彼に美しい上着と肌着をかけた」。このようにこれらの例と讃歌の 256–7 行目の間に語彙の上で共通点があることから、讃歌の詩人が 256 行目を作成する際にホメロスのこれらの例を参考にした可能性があると言える。そしてこれらのホメロスの例では τὸν は ἐπεὶ 節の中に含まれる目的語である。

2 番目の理由は、τὸν は『アフロディテ讃歌』の中で本箇所以外に 8 例あって、必ず行頭に置かれ、かつその行の中の目的語として働くことである。例えば以下の例を見てほしい：56 τὸν δὴ ἔπειτα ἰδοῦσα φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη「それから微笑み喜ぶアフロディテは彼を見た」、76 τὸν δ' εὗρε σταθμοῖσι λελειμμένον οἷον ἀπ' ἄλλων「小屋の中で他のものと離れて 1 人で残っている彼を見つけた」、107 τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη「それからゼウスの娘アフロディテが彼に答えた」*6。

3 番目の理由は、この讃歌の 274 行目と 278 行目では本箇所と同様に τὸν μέν ἐπὴν δὴ πρῶτον が使われているが、274 行目では確かに、278 行目でも恐らく τὸν が ἐπὴν 節の中に含まれ目的語となることである：274 τὸν μὲν ἐπὴν δὴ πρῶτον ἕλῃ πολυήρατος ἥβη「彼を最初にとても愛らしい青春が捉えたとき」、278–9 τὸν μὲν ἐπὴν δὴ πρῶτον ἴδῃς θάλος ὀφθαλμοῖσι, | γηθήσεις ὁρόων「彼を、すなわちわが子を最初にお前が両目で見たとき、お前は見て喜ぶだろう」。さらに類似した例が 225 行目にあり、そこでも τὸν が時を表す節の中に含まれ目的語となっている：τὸν δ' ἦ τοι εἶως μὲν ἔχεν πολυήρατος ἥβη「彼をとても愛らしい青春が包んでいる間は」。

ここで 278 行目に関して少し脱線する。278 行目に関しては、τὸν は ἐπὴν 節に含めず、τὸν を 279 行目の ὁρόων の目的語として考える研究者たちもいる*7。だが τὸν は ἐπὴν 節に含めて、τὸν と θάλος を同格だと捉えたほうがよいだろう*8。そう考える理由は 4 つある。

*5 本文で紹介する 3 例以外のもう 1 つの例：*Il.* 22.376 τὸν δ' ἐπεὶ ἐξενάριξε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς「足の速い高貴なアキレウスが彼の武具をはいだとき」。

*6 その他に、191、209、225、274、278 行目参照。

*7 E.g. Gemoll 1886: 61, Van der Ben 1986: 37, Faulkner 2008: 293.

*8 同様の見解については、Heitsch 1965: 31 (n. 5) や Van Eck 1978: 95 参照。

理由 1 は、先にも見たように*9、本讃歌の τὸν は全てそれが含まれる行の中で目的語として働くことである。理由 2 は、τὸν を ὀρόων の目的語だとすれば 278 行目の μέν の後でカンマを打つことになるが、その場合 τὸν μέν のあとで不自然に行が切れ、さらに ἐπὴν 節が不自然な挿入節となることである。これについては後述する*10。理由 3 は、分詞 ὀρόων は目的語が省略されるケースが多いことである*11。理由 4 は、θάλος が同格として働く例が『デメテル讃歌』66 行目で見られることである：κούρην τὴν ἔτεκον, γλυκερὸν θάλος, εἶδεϊ κυδρήν「私が産んだ少女を、愛らしい子供を、姿において誉れ高い彼女を」。以上 4 つの理由から 278 行目に関しては、τὸν を ὀρόων の目的語として考えるべきではないと考える。

さて本題に戻ろう。以上のことから、τὸν μέν ἐπὴν をもとにすれば第 2 の方法が正しいと思える。

IV

以上見てきたように、256 行目の行末の φάος ἠελίοιο をもとにすれば第 1 の方法が、逆に行頭の τὸν μέν ἐπὴν をもとにすれば第 2 の方法が正しいと考えられ、第 2 の方法も決して無視することはできない。

そして筆者はあえて第 2 の方法を支持したいと考える。その理由は、第 1 の方法を採用した場合のギリシア語の文章は不自然だからである。そう考える理由を 4 つあげる。

1 番目の理由は、最初に言ったように代名詞の連続である。もう 1 度 μέν の後にカンマを打った場合のテキストを見てほしい：

τὸν μέν, ἐπὴν δὴ πρῶτον ἴδῃ φάος ἠελίοιο, 256
Νύμφαι μιν θρέψουσιν ὀρεσκῴοι βαθύκολποι, 257

このテキストでは、1 つの文の中で τὸν と同じ人物を指す μιν が同時に用いられており不自然である。

2 番目の理由は、この不自然な代名詞の連続に対する校訂者たちの弁護に説得力がないからである。まず訳に関しては、例えばウエスト*12 は 256–7 行目を次のように訳している：“As for him, once he sees the sunlight, he will be nursed by the deep-bosomed, mountain-couching nymphs”. 256 行目の τὸν を “as for him …” と限定の対格のように訳しているが、

*9 第 3 章の 2 番目の理由を参照。

*10 第 4 章の 3 番目と 4 番目の理由を参照。

*11 E.g. *Il.* 3.324–5 Ἕκτωρ | ἄψ ὀρόων「ヘクトルが後ろを向いて」、*Il.* 20.23 ἔνθ' ὀρόων φρένα τέρψομαι「私はそこで眺めて、心において喜ぶでしょう」、*Od.* 8.314 ἐγὼ δ' ὀρόων ἀκάχημαι「私は見て苦しんでいます」。

*12 West 2003: 179.

これは便宜上である。限定の対格は『アフロディテ讃歌』では体に関する単語にしか使われない*13。

また校訂者たちはこの奇妙な μιν に関して他にも例があるとして、*Od.* 16.78–80 をあげる*14：

ἀλλ' ἦ τοι τὸν ξεῖνον, ἐπεὶ τεὸν ἵκετο δῶμα, 78
ἕσσω μιν χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα καλά, 79
δώσω δὲ ξίφος ἄμφηκες καὶ ποσσὶ πέδιλα, 80
「このお客があなたの家に来たので、彼に上着と下着と美しい服を着せてあげ、両刃の剣を与え、足にはサンダルをあげよう」。

だがこの例では第 1 の方法を弁護できない。なぜならまず、完全に同じ例ではないからである。*Od.* 16.78–80 では定冠詞＋名詞（τὸν ξεῖνον）を代名詞 μιν で受けている。他方、本讃歌の 256–7 行目は代名詞 τὸν をさらに代名詞 μιν で受けており、*Od.* とは異なる。さらに *Od.* 16.78–80 はテキストが完全に確定しているわけではない。79 行目の μιν を μὲν とする異読が伝わっており、例えばベッカーはそれを支持している*15。

3 番目の理由は、第 1 の方法では、256 行目の ἐπὴν 節が 1 行の大半を占める長い挿入節になることである。『アフロディテ讃歌』では、このような長い挿入節はない。もちろん挿入節は見られるが、短い、一般的なものだけである。以下の 3 つの例を見てほしい：

例 1 Ὀτρεὺς δ' ἐστὶ πατὴρ ὀνομακλυτός, εἴ που ἀκούεις, 111
ὃς πάσης Φρυγίης εὐτειχήτοιο ἀνάσσει. 112
「その名において知られたオトレウスが父です。お聞きなっているかもしれませんが、父は、堅固な城壁を張り巡らした全フリュギアを支配しております」。

εἴ που ἀκούεις は *Od.* 15.403 でも使われている。

例 2 βουλοίμην κεν ἔπειτα, γύναι εἰκυῖα θεῇσι, 153
σῆς εὐνῆς ἐπιβὰς δῦναι δόμον Ἄιδος εἴσω. 154
「そうしたら、私は望みさえするだろう。女神たちに似ている女性よ。あなたのい

*13 本讃歌の中の限定の対格の例：41 ἦ μέγα εἶδος ἀρίστη「彼女は大きな姿において最高である」、55 δέμας ἀθανάτοισιν ἐοικώς「姿において不死なる者たちに似ている」、82 παρθένῳ ἀδμήτῃ μέγεθος καὶ εἶδος ὁμοίη「大きさと姿において未婚の処女に似ていた」。その他に、201、216、241 行目参照。

*14 E.g. Càssola 1975: 558, Faulkner 2008: 284.

*15 Bekker 1843: 240. スタンフォードは、*Od.* 16.79 では μιν のほうがオリジナルだろうとしながらも、μιν より μὲν のほうが文脈をよくすることを認めている（Stanford 1959: 266）。

る床に入った後で、ハデスの家に行くことを」。

呼格の挿入は一般的である*16。

例 3 καί τε Διὸς κατὰ δῶμα θεοῖς ἐπιοινοχοεύοι, 204
θαῦμα ἰδεῖν, πάντεσσι τετιμένος ἀθανάτοισι, 205
χρυσέου ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων νέκταρ ἐρυθρόν. 206
「ゼウスの館で、神々に酒を注ぐために。見るも驚きであった。全ての不死なる者たちに敬われ、黄金の混酒器から赤いネクタルを注ぐ彼は」。

θαῦμα ἰδεῖν は H. *Sc.* 318 でも使われている。また同様の意味で θαῦμα ἰδέσθαι がホメロスとヘシオドスで 12 回*17、本讃歌でも 1 回*18 と、叙事詩でよく見られる。

以上の例からわかるように、『アフロディテ讃歌』では長い挿入節の例は見られない*19。従って 256 行目でも、先ほどの 278 行目でも ἐπὴν 節を挿入節だと考えるべきではないだろう。

4 番目の理由は、第 1 の方法のように 256 行目の μέν の後にカンマを打てば、韻律上第 1 脚の長短の後に句読点が置かれることになるが、これが不自然なことである。まず行のこの箇所に句読点が置かれることはそれほど一般的なことではない。本讃歌のフォークナーの最新のテキストでは、256 行目を除けば 79 行目と 180 行目だけである。さらにここに句読点が置かれる場合、ホメロスでも例外的に認められるケースがあり、それは以下の 3 パターンに分類される*20：(1) 前の行からの続き（エンジャンブメント）、(2) 呼格や命令法の前後、(3) 発言の直後の Ὣς φάθ' もしくは Ἦ ῥα の後。ちなみに本讃歌の 79 行目は (1) に、180 行目は (3) に当たり、これら 2 つの例は稀な例とはいえない。他方、256 行目の μέν の後にカンマが置かれればどれにも当てはまらず、極めて稀な例外となる*21。

*16 本讃歌の 185 行目でも呼格の挿入が見られる：θεά「女神よ」。

*17 E.g. *Il.* 5.725, *Od.* 6.306, H. *Th.* 575.

*18 本讃歌 90 行目。

*19 本讃歌のその他の挿入節の例：38 εὖτ' ἐθέλοι「彼女が欲したときに」（同様の例は H. *Th.* 28）、146 ὡς ἀγορεύεις「あなたがおっしゃるように」（同様の例は *Il.* 17.180, *Od.* 15.155 など）。唯一長めの挿入節が 276 行目に見られるが（ὄφρα 節）、この行はテキスト上の問題が指摘され、削除されることもある：276–7 σοὶ δ' ἐγώ, ὄφρα κε ταῦτα μετὰ φρεσὶ πάντα διέλθω, | ἐς πέμπτον ἔτος αὖτις ἐλεύσομαι υἱὸν ἄγουσα「そして私はあなたのもとへ、心にあるこれらのことを全て詳しく語るために、5 年目に息子を連れて再びやって来るでしょう」。テキスト上の問題点については West 2003: 181 や Faulkner 2008: 291–2 参照。

*20 この 3 パターンに当てはまらない例はほとんどない。Allen の OCT 版の『イリアス』では、わずか 2 例しかそうした例外はない（*Il.* 9.48, 22.450）。

*21 この 4 番目の理由から言っても、278 行目でも μέν の後にカンマを打って ἐπὴν 節を挿入節とする考え方

以上の理由から筆者は第 1 の方法のテキストが不自然だと考える。

V

続いて、第 2 章で見た第 1 の方法を支持する 3 つの理由について反論する。

まず 1 番目の理由「『φάος ἠελίοιο を見る』は一般的で、『φάος ἠελίοιο が見る』は稀」に対して、3 点反論する。

反論 1 は、「φάος が見る」という例も一応あることである：A.R. 4.1019 ἴστω ἱερὸν φάος Ἠελίοιο「太陽の聖なる光よ、ご照覧ください（知っておいてください）」。また「（太陽神である）ヘリオスが見る」という例が見られる：*Od.* 8.271 Ἥλιος, ὅ σφ' ἐνόησε μιγαζομένους φιλότητι「ヘリオスが。彼は彼らが愛に交わるのを見たので」、*Od.* 8.302 Ἠέλιος γάρ οἱ σκοπιὴν ἔχεν εἶπέ τε μῦθον「なぜならヘリオスが彼のために見張りをして、話をしたから」、*Od.* 11.15–6 οὐδέ ποτ' αὐτοὺς | Ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν「輝くヘリオスが光と共に彼らを見下ろすこともない」、*Od.* 11.109 Ἠελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει「ヘリオスの。彼は全てを見て、全てを聞く」。

反論 2 は、確かに φάος ἠελίοιο と「見る」という動詞の組み合わせでは、φάος ἠελίοιο は通常対格だが、一般的に対格で使われているからと言って、本讃歌でも対格であるとは限らないということである。なぜなら、他の叙事詩で対格で使われている決まり文句が、本讃歌で主格で使われている例があるからである。本讃歌の 207 行目では Τρῶα δὲ πένθος ἄλαστον ἔχε φρένας「忘れることのできない悲嘆が心においてトロスをとらえた」とある。この場合、中性単数の πένθος が ἔχε の主語で、πένθος は主格である。しかしこの組み合わせでは、ホメロスでは πένθος は全て ἔχω の目的語で、対格である：*Od.* 7.218, 10.376, 24.233 πένθος ἔχοντα「悲しみを抱く」、*Od.* 7.219 ἐγὼ πένθος μὲν ἔχω φρεσίν「私は心で悲しみを抱く」、*Od.* 18.324 ἔχε πένθος ἐνὶ φρεσὶ Πηνελοπείης「心の中でペネロペイアについて悲しみを抱く」。これらのことから、ホメロスで対格で使われていた決まり文句を讃歌の詩人が例外的に主格で使うこともあったことがわかる[*22]。従って φάος ἠελίοιο と「見る」の組み合わせで φάος ἠελίοιο は一般的には対格だが、例外的に本讃歌の詩人がそれを主格として使った可能性も否定できない。

反論 3 は、本箇所の φάος ἠελίοιο と「見る」の組み合わせは特別な意味を持つので、一般的な慣例は当てはまらないということである。本箇所ではこの組み合わせは「誕生」の

には賛同できない。

[*22] なお本讃歌 207 行目のように πένθος が ἔχω の主語になる例は H. *Th.* 467 Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον「果てしない悲嘆がレアをとらえた」で確認される。讃歌の詩人は 207 行目を作る際に、ヘシオドスのこの箇所を参考にしたのかもしれない。

意味の文脈の中で用いられる。他方、ホメロスでは「φάος ἠελίοιο を見る」という言い方が9例あるが、その全てで「生きながらえる」という意味である。例えば以下の例を見て欲しい：*Il.* 5.120 δηρὸν ἔτ' ὄψεσθαι λαμπρὸν φάος ἠελίοιο「まだ長く輝く日の光を見ること」、*Od.* 4.833 ἦ που ἔτι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο「あるいはどこかでまだ生きていて、日の光を見ているか」[*23]。本讃歌の詩人は「誕生」という新しい意味を φάος ἠελίοιο と「見る」の組み合わせに当てはめることにあわせて、対格で使われていた φάος ἠελίοιο を主格に変更した可能性もある[*24]。

続いて第2章であげられた2番目の理由「本讃歌の中に他にも対格の φάος ἠελίοιο がある」に対する反論である。本讃歌の別の箇所で対格で使われているから、256行目でも対格だとは限らない。なぜなら、本讃歌で対格で使われている中性の名詞が、本讃歌の別の場所では主格で使われていることもあるからである。例えば名詞 ἄλσεά「森」は、20行目では主格で使われている：(τῇ ἅδε τόξα ...) ἄλσεά τε σκιόεντα「彼女を弓や……陰のある森が満足させる」。しかし97行目では対格である：αἵτ' ἄλσεα καλὰ νέμονται「美しい森に住む」。同様に主格と対格の混用が中性の名詞 ἔργα、κάλλος、γῆρας で見られる[*25]。これらの例から、φάος ἠελίοιο は本讃歌の他の箇所で対格として使われているが、256行目では詩人がそれを主格として使った可能性も否定できないと言える。

続いて3番目の理由「φάος ἠελίοιο が主語となる場合は、必ず動詞は自動詞であり直接目的語を取らない」に対する反論である。確かに第2の方法では φάος ἠελίοιο が主語となるのに、動詞は他動詞 ἴδῃ で、τὸν という直接目的語を取ってしまう。しかし本讃歌ではイレギュラーに目的語を取る例が他にもある。261行目の ἐρρώσαντο は同族対格 χορὸν を取る：καί τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο「不死なる者たちとともに美しい踊りを踊る」。動詞 ῥώομαι が同族対格を取る例は他の作品では見あたらない。この例から、例外的に本讃歌の中でだけ主格の φάος ἠελίοιο が他動詞と直接目的語を取ったとしても、それほど不自然ではないと言える。

以上の理由から、第2章で見た第1の方法を支持する根拠は決して確固たるものではないと言えよう。

[*23] その他に以下の例を参照：*Il.* 18.61, 18.442, 24.558, *Od.* 4.540, 10.498, 14.44, 20.207.

[*24] なお『アポロン讃歌』では「誕生」の意味で対格の φάος ἠελίοιο が使われている例がある：*h.Ap.* 71–2 μή, ὁπότ' ἂν τὸ πρῶτον ἴδῃ φάος ἠελίοιο, | νῆσον ἀτιμήσας「彼が最初に日の光を見たとき、島を侮蔑しないかと」。

[*25] ἔργα：主格 6, 9, 21, 対格 1, 11, 15, 122, κάλλος：主格 174, 対格 77, 203, γῆρας：主格 244 対格 224。

VI

以上見てきたように、筆者は『アフロディテ讃歌』の詩人が τὸν を ἐπὴν 節の中に入れて考えていたのではないかと、すなわち第 2 の方法が支持されるべきではないかと考える。

参考文献表

Bekker, I. 1843. *Homeri Odyssea* (Berlin).

Càssola, F. 1975. *Inni omerici* (Milan).

Faulkner, A. 2008. *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary* (Oxford).

Gemoll, A. 1886. *Die homerischen Hymnen* (Leipzig).

Heitsch, E. 1965. *Aphroditehymnos, Aeneas und Homer* (Göttingen).

Stanford, W. B. 1959. *Homer: Odyssey XIII–XXIV*. 2nd. ed. (London).

Van der Ben, N. 1986. *Hymn to Aphrodite 36–291: Notes on the Pars Epica of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Mnemosyne 39, Fasc. 1/2: 1–41.

Van Eck, J. 1978. *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Commentary and Appendices* (Utrecht).

West, M. L. 2003. *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer* (Cambridge, Massachusetts/London).

（台湾　義守大學）

Euripides, *Hippolytus* 382–3: “ἡδονὴν ... ἄλλην τιν’” について

堀川宏

序

Euripides の悲劇 *Hippolytus*（以下 *Hipp.*）の 383–430 は Phaedra（以下 Ph.）によるスピーチであるが、その 375–90 は解決の難しい多くの問題を含み、その適切な読み方をめぐって繰り返し議論が戦わされてきた。本稿が扱う 382–3 もそのひとつで、現在もなお見解の一致を見ていない。私見では、これまでになされているいずれの説明も充分に説得的でなく、この箇所を適切に読んでいない。以下、本稿では、まずこれまでに提出された説明を概観しながらそれぞれが孕む問題点を指摘し、その上でそれらの問題点を克服する新しい読み方を提案することにする。

1 議論のまとめと問題点の整理

問題の箇所を含む *Hipp.* 380–3 のギリシャ語原文を以下に掲げる[*1]。

> τὰ χρήστ’ ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, 380
> οὐκ ἐκπονοῦμεν δ’, οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
> οἱ δ’ ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
> ἄλλην τιν’· ...

1.1 「伝統的」解釈とその問題点

382–3 に対する「伝統的」な解釈は次のようなものである。すなわち、“ἄλλην” が「別の」という意味である以上それに対応するひとつめの ἡδονή がなければならないと考えて、それを 381 の ἀργία に求める。そして “ἀντὶ τοῦ καλοῦ” は直前の “ἡδονὴν προθέντες”

[*1] テクストは Diggle による OCT 版に拠る（以下同様）。

との関係で、その比較対象として読む。その結果 382–3 は「ある者は（ἀργία とは）別の ἡδονή を τὸ καλόν より優先して」という意味になる。

このような解釈は、後に述べる第二の解釈が Barrett によって提出される以前には自明なものとされ、最近では Craik によって擁護されているが[*2]、語に与えられた強調と意味の力点とを考えるとき、今日これを支持することは難しい。まず Kovacs の呈する疑問が、素朴ではあるが強力である。すなわち ἀργία が ἡδονή に含まれるのだとしたら、どうして後に挙げられる諸例から区別されているのか[*3]。

この疑問は、μέν—δέ という小辞の対応による ἀργία と ἡδονή との対比的な提示に注目することによって強められる。このことは、「良いこと」を知っているはずの人間がそれを行わないという事態にふたつの異なる原因があるということを示しており、少なくともそのような言葉づかいがされている。すなわち、ここで ἀργία と ἡδονή のふたつは別々の観念として対比的に提示されているのであり、たとえ ἀργία が ἡδονή に包摂されうる観念だとしても、前者を後者の一種として読むことは難しい[*4]。

また、"ἄλλην τιν'" という表現が行跨ぎ（enjambment）によって行頭に現れていることにも注意が必要である。このことは ἡδονή に付された「別の」という意味に表現上の力点が置かれており、ἡδονή が何かと「別のもの」であると言明することに、何らかの特別な意味があることを示唆している[*5]。ここで「ἡδονή が ἀργία と別のものである」ということを示すことに特別な意味はあるだろうか。私はないと判断する。

さらに 382 で "οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες" と言われるときの比較対象が、文脈上明らかに τὰ χρηστά（380）であるということにも注意が払われてよいだろう。先に述べたように、「伝統的」な解釈は "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を "ἡδονὴν προθέντες" との関係で、単にその比較対象としてのみ読むが、そのように読むならば "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" は完全に冗長な（redundant）表現ということになり、ここで何ら新しい意味を付け加えない。

[*2] Craik 46.

[*3] Kovacs 293. 彼は他に、"absence of activity" を意味する ἀργία は ἡδονή の候補にはなりそうもないという反駁理由も挙げている。しかしこれに対しては、（ἀργία と類似の意味を持つ）σχολή を ἡδονή であると認めておきながら、（意味を理由として）ἀργία を ἡδονή から除外することは正当化し難いとする Craik の反論が容れられてよい（Craik 46）。また σχολή (= "leisure") から区別された ἀργία の意味としては、Solmsen が興味深い指摘をしている。彼は Hesiodus におけるこの語の用いられ方を引き合いに出し、この ἀργία を "unwillingness to do the work which one should do" と説明している（Solmsen 421）。一般的に言えば ἀργία は意味的に ἡδονή に含まれうるが、ここではそれとは別のものとして提示されている、というのが妥当な見方だろう。

[*4] cf. Halleran, on 381–3; Willink 14.

[*5] Willink 14. ただしこの力点に関する彼の次の見解には、私は同意しない："Evidently Phaedra regards ἡδοναί as 'good' until proved otherwise, for she is rhetorically concerned to argue that failure to achieve τὸ καλόν may be blameless."

以上のことから、382–3 を「伝統的」解釈のように読むことは必ずしも自明ではなく、むしろ躊躇いを覚えるべきものであると判断される。

1.2 Barrett の解釈とその問題点

382–3 に対する第二の解釈として Barrett のものがある。彼は 382–3 をいわゆる "Telemachus and the other suitors" 構文と捉え[*6]、"ἄλλην" を「(前述のものとは) 別のもの、すなわち」という意味にとる[*7]。その結果 382–3 は「ある者は (ἀργία とは) 別のものである ἡδονή を τὸ καλόν より優先して」となる。彼が "ἡδονὴν ... ἄλλην τιν'" を「(ひとつめの ἡδονή である) ἀργία とは別の ἡδονή」ととらない理由として挙げているのは、「ἀργία は ἡδονή ではない」というものである[*8]。

この説明に対してはまず、「ἀργία は ἡδονή ではない」といういかにも恣意的な理由づけを反駁することができるように思われるが[*9]、より重要なのは "ἄλλην" と "ἡδονήν" との位置関係についての反論である。Willink は "ἄλλην τιν'" がここで "emphatic hyperbaton" の形で表れていることに着目する。彼は Barrett の挙げる例を精査し、それらにおいて ἄλλος が特別な強調を受けずに、かつ被修飾語に先行して現れていることを指摘して、問題の ἄλλος が「(前述のものとは) 別のもの、すなわち」という意味になることはないと結論づけている[*10]。これに加えて Claus は、Barrett の言うような「付け加え」の ἄλλος は前出のものに対して同類の項を加える場合に付随的に用いられるのであり、それと対立する性質の項を導入するものではないと述べ、Barrett の説明に異議を唱えている[*11]。これらの反論はともに、Barrett の挙げる ἄλλος の用法のだいたいにおいて適切な観察に基づいており、一見とても説得的である[*12]。

しかし、考察の範囲を Barrett の挙げる例からさらに広げるなら、彼らの反論は必ずしも妥当ではない。まず Willink の指摘する被修飾語に対する ἄλλος の先行性であるが、これには E. *Or.* 533; S. *OT* 7; Hom. *Od.* 13.167, 434; 14.342; 19.601 を反証として挙げること

[*6] この表現は Kovacs 293 に拠る。

[*7] cf. LSJ II.8; Manuwald 137 もまた問題の ἄλλος をこのように解している.

[*8] Barrett, on 381–5. なお Craik は Barrett の解釈を "Having preferred, instead of the good, something else, namely some pleasure" とパラフレーズしているが (Craik 46)、ここで "instead of the good" というのは "instead of ἀργία" の誤りであろう。

[*9] 上記注 3 を参照。

[*10] Willink 14.

[*11] Claus 228. この指摘に際して Claus が想定しているのは、例えば次のような例である："μήτηρ ἠδὲ πατὴρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι" (*Od.* 9.367).

[*12] cf. Halleran, on 381–3; Kovacs 293. Craik もまた、Barrett への反論を Claus に依拠して行っている (Craik 46)。

ができる。さらにこの中で *OT* 7 には行跨ぎによる ἄλλος の強調が見られ、そしてこの強調された ἄλλος は比較対象である αὐτός との間に明確なコントラストを形成している*13。これらの例は、問題の ἄλλος を「(前述のものとは) 別のもの、すなわち」という意味に取れないとする Willink や Claus の説明を退けるのに充分である。少なくとも ἄλλος の意味に関しては、それを Barrett のように捉えることを、このような説明によって否定すべきではない。

Barrett の説明が犯している決定的な過ちは、私の判断では、Willink や Claus が攻撃したような ἄλλος の意味の面にではなく、それを「伝統的」解釈と同様に ἀργία との関係で読んでいるという、比較対象の設定の仕方にこそある。"ἄλλην τιν'" を ἀργία との関係で読んだ場合に、ここで行跨ぎによって「別の」に置かれた意味上の力点を説明することができない、ということについてはすでに述べた。またこのように読むことは、必然的に "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を "ἡδονὴν προθέντες" との関係で読むことを意味するが、このように読む限り、Barrett も「伝統的」解釈と同様ひどく冗長な表現を許容していることになる。

これらふたつの問題点のうち "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" の冗長さについては、次に述べる第三の解釈によって、少なくともその構文的な理解に関しては適切に、回避されることになる。それを提唱したのは Kovacs である。

1.3 Kovacs の解釈とその問題点

Kovacs は ἄλλος ἀντί という表現を ἄλλος ἤ の "an idiomatic variation" と捉え、問題の "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を "ἄλλην τιν'" に関係させて、その全体を「τὸ καλόν とは別の ἡδονή を」と理解するべきだと主張した*14。それにより "ἡδονὴν ... προθέντες" は明示的な比較対象を欠くことになるが、すでに述べたように、文脈から τὰ χρηστά を補うことは難しくないばかりか自然でさえある。彼はまた "ἄλλην τιν'" が被修飾語 "ἡδονήν" から離れているという事実が "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を括弧にくくり、"ἄλλην τιν'" との結びつきを強化すると述べ

*13 cf. *OT* 6–7: "ἀγὼ δικαιῶν μὴ παρ' ἀγγέλων, τέκνα, | ἄλλων ἀκούειν αὐτὸς ὢν' ἐλήλυθα." これは Barrett の挙げる LSJ II.8 に、"redundant" な用法として挙げられているものである。この例において付加された "ἄλλων" が、"ἀγγέλων" と "αὐτός" とのコントラストの形成を実現しているということについては、この個所に対する Jebb および Dawe の注を参照せよ。また同様のコントラストを指摘するものとして、*Il.* 2.191 に対する Kirk の注も参照せよ。

*14 Kovacs 293–4. 彼以前にすでに Willink と Claus が同様の主張をしていたが、彼らの主張に文法的な根拠を与えた点で Kovacs は特筆に値する。彼が指示する参照例は以下のものである：E. *Hel.* 450: "οἶκον πρὸς ἄλλον νύν τιν' ἀντὶ τοῦδ' ἴθι."; *Rh.* 204: "ἐπεὶ τίν' ἄλλην ἀντὶ τῆσδ' ἕξεις στολήν;"; A. *Pr.* 467–8: "θαλασσόπλαγκτα δ' οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ | λινόπτερ' ἦρε ναυτίλων ὀχήματα."; S. *Aj.* 444: "οὐκ ἄν τις αὖτ' ἔμαρψεν ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ." また同様の例は他にも多数ある：E. *Hel.* 574; *HF* 519; *Andr.* 907; *IA* 86; A. *A.* 1268; S. *El.* 582; *Fr.* (Radt 314 [i.e. *Ich.*]) 333–4; *OC* 488; *Tr.* 1225–6; Ar. *Nu.* 653; Arist. *EE* 1244b, etc.

ているが*15、"οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες" までの時点で比較対象が明らかであるということを考えるなら、この説明も説得的であるように思われる*16。これが第三の解釈であるが、それによると 382–3 の意味は「ある者は τὸ καλόν とは別の ἡδονή を（τὰ χρηστά よりも）優先して」となる。このとき τὸ καλόν は、"ἄλλην τιν'" の要求する「ひとつめの ἡδονή」として捉えられている。

このように主張する Kovacs の説明は、その構文的理解に限って言えば、多くの賛同を得ている*17。しかしこの解釈に基づいて彼が展開する τὸ καλόν の意味についての説明に対しては、批判的に検討を加えるべきであるように思われる。382–3 を Kovacs の言うような意味にとるためには、この詩行を耳にした観客が、τὸ καλόν が ἡδονή でありうるということをただちに了解できたと想定しなければならない*18。彼は Democritus 68 B 207 (DK) に τὸ καλόν に基づく ἡδονή の存在が示唆されていることと*19、Arist. *EN* において「有徳の者は徳高い行為のなかに最も大きな悦びを見出す」という考えが窺われるという事実を根拠にして*20、「τὸ καλόν がそれ自体として悦び（ἡδονή）であるということを、本劇の観客は逆説と感じることなく理解しえた」と主張する*21。そして 382 の τὸ καλόν を、良い評判をもたらす立派な "virtuous action" という意味で理解し、それが Ph. のような人間にとっては ἡδονή であると説明している*22。

これに対しては Craik が有効な反論を行っている。彼女は正しい行いが時に悦びでありうるという Kovacs の主張を「文脈を抜きにすれば」という条件つきで認めつつ、382–3

---

*15 Kovacs 293–4. また Willink 14 も参照。

*16 これについては Craik による反論がある（Craik 46）。彼女は "'good' ἀντί 'bad'" という対立関係が一般的に見られるという事実を Kovacs が無視しているとするのであるが、しかしこの反論はあまり説得的ではない。なぜなら彼は "ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'" という表現の全体が "ἡδονὴν" を説明すると捉えているのであって、そのとき τὸ καλόν (i.e. "good") と ἄλλη τις (= ἡδονή, i.e. "bad") との間には Craik が言うのと同様の対立関係が内包されているからである。重要なのは "'good' ἀντί 'bad'" という対立関係が一般的であるということを理由にして、"ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を "ἀλλὴν τιν'" に関係させるべきでないと主張できるかどうかであろうが、残念ながら Craik はこのように議論を展開してはいない。

*17 e.g. Cairns 323–4, n. 218; Halleran, on 381–3. "ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を "ἄλλην τιν'" と関係させて読むという点については、私も Kovacs に賛同する。

*18 Sommerstein は、Kovacs の主張が成り立つためには「τὸ καλόν が常に ἡδονή である」ということが前提されなければならないとしている（Sommerstein 27, n. 16）。しかし、Kovacs の主張に必要なのは「τὸ καλόν が ἡδονή でありうる」ということであり、したがって「Democritus 断片が 382–3 と関係があるかどうかがはっきりしない」という Sommerstein の反論は成り立たない。

*19 具体的には以下の文："ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῶι καλῶι αἱρεῖσθαι χρεών."

*20 cf. *EN* 1099a7–21; 1104b3–1105a16.

*21 Kovacs 294.

*22 Kovacs 294, 297. Cairns 323–4, n. 218 や Mills 57 もまた、τὸ καλόν を Ph. にとっての一種の ἡδονή であると説明している。

の置かれた文脈においては Ph. の関心が "relative pleasures" にではなく、τὰ χρηστά や τὸ καλόν と対立する "absolute" な悦びにあることは明らかだとしている*23。すなわち、Ph. がここで問題にしているのは端的に τὰ χρηστά や τὸ καλόν と対立する ἡδονή であり、ἡδονή の一種としての τὸ καλόν との比較を前提とする ἡδονή ではない。私はこの見方を支持する。

また Sommerstein による反論も有効であろう。彼が異を唱えているのは、ここで「τὸ καλόν が ἡδονή である」ということを観衆が「逆説と感じることなく」理解しえたとする見解である。彼によれば、Kovacs が傍証として挙げる哲学的議論において「τὸ καλόν が ἡδονή である」ということがあえて主張されているという事実が肝心なのであって、この主張を述べるまでもなく明らかなものとして前提にした議論は存在しない*24。この点については、"(sensual) pleasure" と "(rational) virtue" とを対置して捉える見方が古典期のギリシャにおいて一般的に見られるという Craik の指摘が考え合わされるべきであろう*25。すなわち Kovacs の主張が前提として必要とする、この詩行を耳にした観客が τὸ καλόν が ἡδονή でありうるということをただちに了解できたという想定は、彼の挙げる諸例を参照したとしても疑わしい。

以上で確認したことは、382–3 の理解に際して構文的には Kovacs の説明を受け容れるべきである一方で、その説明が前提としている τὸ καλόν = ἡδονή という見方は受け容れがたいということである。382 の τὸ καλόν は「名誉ある行為」という限定的な意味は持たず、380 の τὰ χρηστά を言い換えた一般的な価値評価の言葉として捉えられるべきである。ここで、"ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'" という意味のまとまりが "ἡδονήν" を修飾しているという構文的な理解を保持しつつ、τὸ καλόν を ἡδονή と見なさずに、むしろそれと対立する意味を持つものとして捉えることは可能だろうか、という問いが立てられることになる。

---

*23 Craik 46（また Claus 226 における Barrett の読み方のまとめと、Cairns 323–4, n. 218 も参照せよ）。ただしこのように言う Craik の目的は、"ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'" をひとまとまりの表現として読む提案を退けることである。私は、上述のように、これをひとまとまりの表現として読む。ここで Craik による反論を援用するのは、あくまでも τὸ καλόν の意味に関してである。

*24 Sommerstein 29.

*25 Craik 51–2. 彼女の挙げる例の他に、Pl. *Phib.* 11b–12b も注目に値する。これは ἡδονή と τὸ φρονεῖν とが別々のものであるという認識を前提にしており（esp. "τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω"）、*Phib.* における以下の議論はこの対立を前提として進んで行く。

2 新たな観点からの考察（解釈の前提への疑問を手がかりに）

この問いを問うに際して、これまで自明視されてきたある前提を疑ってみることが必要であろう。以上で確認したこれまでの解釈はすべて、"ἄλλην" が要求する「ひとつめの ἡδονή」との比較によって 382 の ἡδονή を理解しようとしてきた。言い換えれば、"ἄλλος A" という表現において ἄλλος の被修飾語である A が、その比較対象である B と厳密に同じカテゴリーに属さなければならないということを、考察の揺るがない出発点として認めてきた。

しかし、すでに Barrett の挙げる各例に見られるように、ギリシャ語において "ἄλλος A" という表現は「(B とは) 別のものである A」という「同格的 (appositional)」な関係をあらわすことがあり、このとき A と B とは必ずしも同一カテゴリーに属さない*26。問題の箇所において "ἄλλην τιν'" をこのような意味にとることに対する Willink や Claus の反論が成功していないことはすでに見たが、そうである以上この表現を、A と同一カテゴリーに属さない B との比較をあらわすものとして、より具体的には「ひとつめの ἡδονή」を前提としない表現として、理解する試みが積極的になされて良いはずである。

そのような試みに際して、ひとつ確認しておかなければならないことがある。それは「(B とは) 別のものである A」という「同格的」な関係をあらわす ἄλλος と、それによって修飾される語 A との文法的な関係である。両者はしばしば、意味のレベルだけでなく統語のレベルにおいても、修飾／被修飾の関係ではなく、同格関係にあるかのように説明される。例えば *Od.* 1.132 に対する Merry & Riddell の説明は、"ἄλλων" と意味的に同格関係にある "μνηστήρων" が後ろから "ἄλλων" の内容を説明している、というものである*27。彼らはここで "epexegetic use of a noun after ἄλλος" という表現を用いているが、このことは "ἄλλων" と "μνηστήρων" が統語的にも同格関係にあるという原文理解を反映しているように思われる（あるいは少なくとも、そのような誤解を招きかねない説明の仕方をしてい

*26 cf. A. *Ch.* 365; *Pers.* 766; S. *OC* 954; *OT* 7, 789; E. *Ion* 162; *Med.* 296, 444, 750.

*27 彼らの説明は以下の通り："This epexegetic use of a noun after ἄλλος is not uncommon in Homer. Cp. Od. 5.105 ἄλλων ... τῶν ἀνδρῶν, 10. 485 ἄλλων ... ἑτάρων. The process seems reversed in such a phrase as ἅμα τῇ γε καὶ ἀμφίπολοι κίον ἄλλαι Od. 6.84; cp. Soph. Aj. 516 ἄλλη μοῖρα, Phil. 38 ἄλλα ῥάκη. Livy 4.41 *plaustra iumentaque alia.* Ameis quotes as parallels Od. 2.412; 8.368; 15.407, 449; 18.416; 19.601; 20.324; Il. 2.191; 13.622." なお *Od.* 1.132–4 のギリシャ語原文は以下の通り："πὰρ δ' αὐτὸς κλισμὸν θέτο ποικίλον, ἔκτοθεν ἄλλων | μνηστήρων, μὴ ξεῖνος ἀνιηθεὶς ὀρυμαγδῶι | δείπνωι ἀδήσειεν, ὑπερφιάλοισι μετελθών, | ἠδ' ἵνα μιν περὶ πατρὸς ἀποιχομένοιο ἔροιτο."

る)[*28]。

しかし、"οἱ ἄλλοι Ἀθηναῖοι" (T. 7.70) など散文の例が強く示唆しているのは、類似の例において、ἄλλος が統語的には属性的 (attributive) に機能していながら意味的には同格関係にあると理解せざるをえない、という事実である[*29]。つまり、ギリシャ語においては「同格的」な関係をあらわす ἄλλος とそうではない「通常」の ἄλλος との間に表現上の差異は存在しないのであり、「(B とは) 別のものである A」という意味関係も「(B とは) 別の A」も、ともに ἄλλος を修飾語として A を被修飾語とする "ἄλλος A" という形で表現される。したがって、後者の意味で用いられる ἄλλος が場合によっては倒置による強調を受けるのであれば、前者の意味を持つそれも、同様の強調を受けることがあって然るべきであろう。以上のことから、問題の箇所における ἄλλος をその被修飾語から引きはがして提示すること自体に、Willink や Claus らが指摘したような問題はないと判断される。

このように、問題の表現を「ひとつめの ἡδονή」を前提とせずに読むことは文法的に充分可能であるが、このように読むとき、ἡδονή とその比較対象である τὸ καλόν との関係はほとんど疑いの余地がないほどに明らかである。まず、ἡδονή がここで τὰ χρηστά (380) の実現を妨げ διαφθορὰ βίου (376) をもたらす要因として挙げられているのに対して、τὸ καλόν の方は "κακίον'" (378) の裏側に想定されている καλά や 380 の τὰ χρηστά とともに、ἀργία (381) や ἡδονή によって損なわれてしまうもの、すなわち διαφθορὰ βίου を避けるためにはそちらの方をこそ選ばなければならないものとして現れている[*30]。言うまでもなく両者は対立関係にあり、その関係は前置詞 ἀντί によって明瞭にあらわされている。

また、"ἄλλην τιν'" が行跨ぎを起こす位置に倒置されることによって生じる強調についても、このように考えることによって説明することができる。このとき、それを選んでしまうことによって διαφθορὰ βίου に陥ることがあると言われている ἡδονή に対して、"ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'" によってあらわされる「τὸ καλόν とは別のものである」という情報が、極めて重要な情報として強調を受ける形で、付加されることになる。ここで周囲の文脈に目を転じると、この表現は 375 から続く一連の考察の一部である。375–81 で言われていることの裏には、明らかに、τὸ καλόν をするのであれば διαφθορὰ βίου に陥らずに済むと知りながら、それに対立する ἀργία や ἡδονή を選んでしまうことによって破滅を避けることができなくなる、という認識が窺われる。この認識において決定的に重要なのは、

[*28] 同箇所に対する S. West の説明や、*Od.* 13.432 に対する Stanford の説明、また *Med.* 296, 444, 750 に対する Mastronarde の説明も同様である。

[*29] cf. Smyth 1272. 同様の例は、例えば Pl. *Phd.* 110e; *Chrm.* 166e; *Phdr.* 232e; *Grg.* 437c; X. *An.* 1.5.5; *Cyr.* 1.6.2 などに見られる。

[*30] τὸ καλόν をこのような καλά や τὰ χρηστά と本質的に同じものを意味すると読むことについて、私は Craik に同意する (上記注 23 参照)。

ἡδονή が τὸ καλόν に対立するという、まさにその事実であろう。この事実を改めてはっきりと提示することにこそ、"ἄλλην τιν'" の倒置の眼目はあるのではないか[*31]。

3 結び

Hipp. 382–3 の "ἡδονὴν ... ἄλλην τιν'" という表現に対する本稿の考察は以上である。そのエッセンスを改めて示すと次のようになる。すなわち、"ἀντὶ τοῦ καλοῦ" を "ἄλλην τιν'" に関係させて読む Kovacs らの構文理解を保持しながら、これまでの説明が当然の前提としてきた「ひとつめの ἡδονή」の想定を是とせず、"ἡδονὴν ... ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'" を「τὸ καλόν とは別のものである ἡδονή を」と理解することによって "ἄλλην τιν'" に置かれた強調を説明しようとした。強調の眼目は、τὸ καλόν に対立するという ἡδονή の性質を明示することにある。

ここで ἡδονή は、それを選んだ者に διαφθορὰ βίου をもたらすものとして言及されている。これは当然、発言者である Ph. にも当てはまることであるが、彼女はしかし 391 以降で、自分はそのような ἡδονή を選ばずにむしろ τὸ καλόν の方を選ぶ（だから賞讃されこそすれ非難されるには値しない）と言葉を継いでゆく[*32]。すなわち、ごく単純に言えば、373–430 のスピーチ全体が、382–3 で非常に強い形で示された ἡδονή と τὸ καλόν との対立を軸に展開してゆくことになるのであるが、このことについての議論は別稿に譲ることにする。

参考文献

Barrett, W. S., *Euripides: Hippolytos* (Oxford, 1964)

Cairns, D., *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford, 1993)

Claus, D., "Phaedra and the Socratic Paradox," *YCS* 22 (1972) 223–38

[*31] このような ἡδονή と τὸ καλόν との対立的提示は、本稿が試みた「属性的形容詞の倒置による」という説明の他に、"ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'" を "ἡδονήν" に対する述語（predicate）と捉えることによっても説明することができるだろう。このとき "ἄλλην τιν'" は、「τὸ καλόν と対立する別の何か」を意味する ἄλλο τι が "ἡδονήν" の性に牽引された結果である。問題の箇所がどのような経緯でこのような表現を得たのか判断は難しいが、いずれの説明に拠るにしても、ἡδονή と τὸ καλόν との対立的な提示に表現上の意味があることは確かであるように思われる。

[*32] このスピーチ全体の読みの大枠については、特に Kovacs 291–2 と Cairns 322–3 を参照。

Craik, E. M., "*AIΔΩΣ* in Euripides' *Hippolytos* 373–430: Review and Reinterpretation," *JHS* 113 (1993) 45–59

Dawe, R. D., *Sophocles: Oedipus Rex*, Revised Edition (Cambridge, 2006)

Diggle, J., *Euripidis Fabulae*, vol. 1 (Oxford, 1984)

Halleran, M. R., *Euripides: Hippolytus* (Warminster, 1995)

Heubeck, A., West, S., and Hainsworth, J. B., *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1: *Introduction and Books 1–8* (Cambridge, 1988)

Jebb, R. C., *The Plays of Sophocles: Oedipus Tyrannus* (Cambridge, 1883)

Kirk, G. S., *The Iliad: A Commentary*, vol. 1: *Books 1–4* (Cambridge, 1985)

Kovacs, D., "Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's Great Speech (Euripides, *Hippolytus* 375–87)," *AJP* 101 (1980) 287–303

Manuwald, B., "Phaidras tragischer Irrtum: zur Rede Phaidras in Euripides' Hippolytos (vv. 373–430)," *RhM* 122 (1979) 134–48

Mastronarde, D. J., *Euripides: Medea* (Cambridge, 2002)

Merry, W. W., and Riddell, J., *Homer's Odyssey*, vol. 1: *Books 1–12* (Oxford, 1886)

Mills, S., *Euripides: Hippolytus* (London, 2002)

Solmsen, F., "'Bad Shame' and Related Problems in Phaedra's Speech (Euripides *Hippolytus* 380–388)," *Hermes* 101 (1973) 420–5

Sommerstein, A. H., "Notes on Euripides' *Hippolytus*," *BICS* 35 (1988) 23–41

Stanford, W. B., *The Odyssey of Homer*, vol. 1: *Books 1–12* (London, 1947)

Willink, C. W., "Some Problems of Text and Interpretation in *Hippolytus*," *CQ* 18 (1968) 11–43

(京都大学大学院生)

フィロロギカ——古典文献学のために　第 VI 号

2011 年（平成 23 年）5 月 31 日発行

編集・発行　フィロロギカ編集委員会
（古典文献学研究会）
〒060-0810 札幌市北区北 10 条西 7 丁目
北海道大学文学研究科　安西眞研究室
Tel: 011-706-4093（直）
Mail: philologica@hotmail.co.jp

印刷・製本　北海道印刷企画株式会社

頒価　2000 円

ISSN 1884-1562

Philologica VI 2011

Societas Philologorum

(Secretary) Yasunori Kasai

Editorial Board:
(Hon.) Masaaki Kubo
(Hon.) Elizabeth Craik
Makoto Anzai, Yoshihiro Oshiba, Hiroyuki Takahashi,
Noburu Notomi, Yosinori Sano

Contents

Reconsidering Plato's *Politeia* IX.592a–b 1
Noburu Notomi

fortuna for the end in the *Aeneid* 13
Hiroyuki Takahashi

Notes on the lines 256–7 of the *Homeric Hymn to Aphrodite* 34
Ichiro Taida

Euripides, *Hippolytus* 382–3: "ἡδονὴν ... ἄλλην τιν'" 43
Hiroshi Horikawa