

Die „Leere“ (KENΩΣΙΣ) in „des Menschen Gestalt (ΜΟΡΦΗ)“ (V.107) von
Hölderlins „Brod und Wein“ (1800-1801).

ヘルダーリンの『パンと葡萄酒』(1800年-1801年)の「人の姿(モルペー)」(第107句)
における「空無」(ケノーシス)

Le «vide»(KENΩΣΙΣ) dans la «forme (ΜΟΡΦΗ) de l'homme» (vers 107) de «Pain
et Vin» (1800-1801) de Hölderlin.

TAKAHASHI, Katsumi

高橋 克己

Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät

(人文学部独文研究室)

Section de Philologie allemande de la Faculté des Lettres

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÔCHI (=Kötzchi)

(高知大学学術研究報告)

BULLETIN ANNUEL DE L'UNIVERSITÉ DE KÔCHI (=Kôtchi)

JAPAN 2000. VOL.49. GEISTESWISSENSCHAFTEN

(日本) (平成12年) (第49巻) (人文科学)

JAPON 2000. TOME XXXIX. SCIENCES HUMAINES

『パンと葡萄酒』でキリストを、「ギリシアの昼」から「西欧の夜」への繋ぎに点る Schein (仮象) の Mondschein (月影) とつかむヘルダーリンの認識では、「在りて在る者」を概念化する肯定神学は色褪せ、むしろ「空無」を孕む背理思考が、「超越しつつ内在」する「隠れた神」を目指し、逆説 Paradoxa の妙を繰り広げる。ここでの根本概念を「新約聖書」ではケノーシスと表わし、自らを空しくして「人の姿を取り」十字架上で受難した神の本質を示す。このケノーシス (空無) を宿す話題の月影を当論は、『正法眼蔵』の「万古碧潭空界月」に呼応させる。Premièrement il s'agit de l'essence propre de la tragédie «que le Dieu immédiat, tout Un avec l'homme» (Hölderlin «Remarques sur Antigone» 1804. Chapitre 3: Œuvres. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard 1967. p.963), à savoir «que l'insoutenable, comment le Dieu-et-homme s'accouple, ... et comment, toute limite abolie, la puissance panique de la nature et le tréfonds de l'homme deviennent Un dans la fureur, se conçoit par ceci que le devenir un illimité se purifie par une séparation illimitée.» («Remarques sur Œdipe» 1804. Chapitre 3 : Œuvres citées. p.957). Ce «Dieu immédiat» s'oppose au «Dieu plus médiateur» (op. cit. p.963), par exemple au «deus ex machina» de la tragédie d'Euripide, et évoque le «Dieu caché» (Deus absconditus) que L. Goldmann nous explique en détail dans son «Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine» : «Deus absconditus. Dieu caché. Idée fondamentale pour la vision tragique en général et pour l'œuvre de Pascal en particulier, idée paradoxale ... Le Dieu caché est pour Pascal un Dieu présent et absent et non pas présent quelquefois et absent quelquefois : mais toujours présent et toujours absent. ... (p.46 // p.65) ... Une conscience intramondaine, mue uniquement par l'exigence de totalité en face d'un monde fragmentaire qu' elle refuse nécessairement, d'un monde dont elle fait partie et qu' elle dépasse en même temps, une transcendance immanente et une immanence transcendante, telle est la situation paradoxale, et exprimable seulement par des paradoxes, de l'homme tragique.» («Le dieu caché». Gallimard 1955). Le «Dieu caché» de Bible («Isaïe» 45.15) était déjà jeté sur le tapis par Luther dans «Dictata super Psalterium» (1515-1516) : «Quia sic est deus absconditus ... Quia in humanitate absconditus latet, que est tenebre eius, in quibus videri non potuit sed tantum audiri (il ne pouvait pas être vu, mais se faire seulement entendre). » (Édition de Weimar. I.3.124). Aussi le démon familier de Socrate «ne pouvait pas être vu, mais se faire seulement entendre» : «C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine ΦΩΝΗ(voix)» (Platon «Apologie de Socrate» 31D : Collection Budé. Tome 1. 1920. p.159). Cette voix intérieure peut être semblable au «Zeus» d'Antigone : «Oui, car ce n'est pas ZEΥΣ (Zeus) qui l'avait proclamée! ... et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux ΑΓΡΑ ΠΙΤΑ ΚΑ ΣΦΑΔΗ ΘΕΩΝ NOMIMA (lois non écrites, inébranlables, des dieux)! » (Sophocle «Antigone» 450-455 : Collection

Budé. Tome 1. 1955. p.89). Le point le plus important est ce «groupe bienheureux» de Haller : «Ô bienheureux ce groupe qui est ... (Gedichte edidit L. Hirzel 1882. p.139 / p.140) ... treu dem innren Ruf (fidèle à l'appel intérieur) qui l'épouvante vers le salut» («Sur l'origine du mal» 1734. Livre III. Vers 161-163). C'est Jésus-Christ qui y donne un modèle dans la «Grèce bienheureuse»: «Lui-même il descendait parfois et prenant forme humaine / À la divine fête il donnait fin, consolateur.» («Pain et Vin» vers 55 / vers 107-108 : Œuvres citées. p.812). Ce passage de Hölderlin s'exprime dans l'«Épître de Paul aux Philippiens» (2.7-8): «Mais il se vida lui-même, prenant formam servi (condition d'esclave), (7/8) il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix!» (Vulgate : «La Bible de Jérusalem» Cerf-Desclée 1979. p.1824). Voilà l'essence et l'existence de Jésus-Christ dans sa «forme (ΜΟΡΦΗ) humaine». La notion clef est le «vide» (ΚΕΝΩΣΙΣ) sans substance à l'antipode de «celui qui est» («Exode» 3.14) et de l'«être même»: «Deus est ipsum esse per se subsistens» (Thomas d'Aquin «Somme théologique» 1265-1274. I.4.2). Si le Dieu-Soreil thomiste visitait la «Grèce bienheureuse», tous les dieux païens se feraient écraser par son éclat furieux : «Soudain on rencontre la vérité toute nue du Dieu-Miroir. Que deviendra-t-on? (忽遇明鏡來時如何) — Déchirement absolu (百雜碎)» (Tripitaka Sericum 大正藏 1924-1934. Tom.82. Pagina 83).

À la suite de ce dialogue de la secte zen dans le «Miroir antique» (1241), 道元(Dōgen) supplée un mot sous-entendu: «Le Dieu-Miroir se cache lui-même (鏡也自隱).» (Tripitaka cité. Tom.82. Pagina 83) et ajoute un dernier mot : «L'eau ancienne de source des profondeurs smaragdines reflète le clair de la lune de l'espace vide (万古碧潭空界月).» (Tripitaka cité. Tom.82. Pagina 85). Ce «Dieu-Miroir» bouddhique qui «se cache lui-même» sous la forme d'une «lune de l'espace vide» correspond bien à la figure de Jésus-Christ dans les vers cités 107-108 et les vers suivants 129-130 de «Pain et Vin» : «Quand, dernière Présence, un paisible Génie aux divines paroles / Consolatrices, eut annoncé la fin du Jour et disparu» (Œuvres citées. p.813). D'après Hölderlin, le Crucifié accomplit et ferma la fête tragique du Jour grec. L'essentiel, c'est qu'il ne se fait pas désigner par son nom, et cependant le pronom personnel du vers 107 nous suggère déjà le Rédempteur sans avoir l'air : «Tu ne prononceras pas le nom de ton Dieu» («Exode» 20.7). On dirait qu'il est la lune blanche, à peine visible, dans le ciel encore bleu à l'heure du crépuscule, autrement dit, à la fin de la «Grèce bienheureuse» et au début de la conscience chrétienne du «Paradis perdu» : «L'eau ancienne de source des profondeurs smaragdines reflète le clair de la lune de l'espace vide» (万古碧潭空界月). Au plus profond de l'âme poétique se cache le Dieu-Père, ainsi que Dieu le Fils dans «Pain et Vin», parce que le poète confesse sa propre «faute»(Schuld) dans la première version de l'hymne «L'Unique» (1801-1802) : «Mais je le sais, la faute / Est de moi seul. Car une ferveur trop vive / À toi me lie, ô Christ!» (vers 48-50 : Œuvres citées. p.864). Hölderlin ne peut pas rompre ses attaches avec le Crucifié, mais les conserve dans le secret du cœur. Il en résulte que son Christ caché avec sa «forme vide» fait contraste avec le «Messie» de Milton dans les vers 880-888 du livre 6 de «Paradise Lost» (1667) : «Seul vainqueur de ses ennemis exterminés, le Messie retourna sur son char de triomphe. Tous ses Saints allèrent au-devant de lui. Jusque-là ils étoient restés immobiles et en silence, contemplant ses glorieux exploits. Ils s'avancent avec des cris de joie et des palmes à la main. Chaque brillant escadron célèbre le triomphe, et chante le triomphateur, roi victorieux, fils, héritier, seigneur, à qui l'empire est donné comme au plus digne de régner.» («Le Paradis perdu» traduit par Louis Racine : Œuvres complètes en 6 volumes. Paris 1808. Réimpression. Genève. Slatkine 1969. Tome 3-4. Tome 3. p.472). Ce «triomphateur victorieux» est digne de le nom de «celui qui est» de Moïse sous l'aspect de la théologie affirmative de l'«être même» thomiste, tandis que la «forme vide» du Crucifié de «Pain et Vin» s'accorde bien avec la théologie négative : «C'est que peut-être Platon ; par la méditation de l'un, nous a fait monter ineffablement vers l'ineffable dont il s'agit maintenant, l'ineffable (ΑΠΟΡΡΗΤΟΝ) au-delà de l'un(ΕΝ)» (Damascius «Traité des premiers principes» en 3 volumes. Collection Budé 1986-1991. Tome 1. p.9). Quant à «Pain et Vin» de Hölderlin, l'incarnation de cet «ineffable», en bref, Christ du vers 107 est confronté avec l'«Un» : «Ferme demeure Un» (vers 43). En outre, l'«ineffable» et l'«un» passent tous les deux par-dessus l'«être» (ΟΥΣΙΑ). Donc les idées-forces y roulent sur la «forme vide» du Crucifié : «Dans ce monde d'ici bas, Charipoutra, la forme (色 : Roûpam) n'est que le vide(空 : Choûnyatâ), de même que le vide n'est que la forme. Ces deux ne diffèrent pas du tout. Ce qui est la forme, c'est le vide (色即是空) ; ce qui est le vide, c'est la forme (空即是色).» («Sôûtra Sophiae in Nuce» : Tripitaka cité. Tom.8. Pagina 848. L'original sanskrit publié 1884 dans «Anecdota Oxoniensia. Aryan Series. I.3» vient du manuscrit japonais qui s'hérita de la Chine 隋 en 609).

(1) „Das eigentliche Wesen der Tragödie“ (L'essence propre de la tragédie)

Hölderlins Persona grata erscheint erst als „er“ im V.107 von „Brod und Wein“(1800-1801), obwohl dieses Personalpronomen nicht einfach den christlichen Gottmenschen andeutet, da sich schon irgend so „ein Gott“ (V.105) der griechischen Tragödie im Kontext voraussetzen läßt: „Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott nicht, (V.105/V.106) Drückt den Stempel, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf?(V.106 / V.107) Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an (V.107/V.108) Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.“(StA 2.93 = Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe der „Sämtlichen Werke“. Kohlhammer 1946-1985. Bd.2. S.93). Das männliche Personalpronomen „er“ im V.107 wurde daher einmal in E. Petzolds „exegetischem Versuch“(Hölderlins Brod und Wein. Sambor 1896-1897. Faksimile-Nachdruck. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967) für einen griechischen Gott auf offener Bühne gehalten: „105-108. Damit soll das eigentliche Wesen der Tragödie gekennzeichnet werden. ... In den V.105-108 scheint Hölderlin vorzüglich *Euripides* vor Augen gehabt zu haben. Dass dieser die Götter häufiger als die anderen Tragiker auf die Bühne brachte und vom deus ex machina den ausgiebigsten Gebrauch machte, ist bekannt. ... Noch besser scheint unsere Stelle auf die *Bakchen* zu passen. ... Die Tragödie schliesst das Erscheinen des Dionysos in verklärter Gestalt. der den Hinterbliebenen weitere Strafen auferlegt, aber auch endliche Erlösung und Heimführung ins Land der Seligen verkündet.“(S.119).

Petzolds „Dionysos in verklärter Gestalt“ als „deus ex machina“ nach dem Muster der „Bakchen“ des Euripides entspricht wohl dem „mittelbareren Gott eines Apostels“, aber steht gerade im Gegensatz zum „unmittelbaren Gott“, der nach Hölderlins „Anmerkungen zur Antigonä“(1804) eben „das eigentliche Wesen der Tragödie“ ausmacht: „Die tragische Darstellung beruht, wie in den Anmerkungen zum Oedipus angedeutet ist, darauf, daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (denn der Gott eines Apostels ist mittelbarer, ist höchster Verstand in höchstem Geiste), daß die *unendliche* Begeisterung *unendlich*, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.“(Kap.3:StA 5.269). Den Satz, daß „die unendliche Begeisterung ... heilig sich scheidend, sich faßt“, paraphrasiert der Dichter im Kap. 3 der „Anmerkungen zum Oedipus“(1804): „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget.“(StA 5.201). Dieser „unmittelbare Gott“ Hölderlins assoziiert in mir L. Goldmanns Gedanken des „verborgenen Gottes“(Deus absconditus): «Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les *Pensées* de Pascal et dans le théâtre de Racine». Bibliothèque des idées. Paris. Gallimard 1955. p.45).

Goldmann fährt fort: „*Deus absconditus*. Dieu caché. Idée fondamentale pour la vision tragique en général et pour l'œuvre de Pascal en particulier, idée paradoxale ... Le Dieu caché est pour Pascal un Dieu *présent et absent* et non pas *présent quelquefois et absent quelquefois*; mais *toujours présent et toujours absent*. ... Pascal qui écrit le fragment 559 (*Pensées* d'après l'édition Brunschvicg), *Dieu est toujours et ne paraît jamais*, ... Un Dieu *tou-* (p.46/p.47) *jours absent et toujours présent*, voilà le centre de la tragédie. ... (p.47//p.65) ... , c'est la position extrême, celle qui s'est exprimée dans *Phèdre* et dans les *Pensées* que nous voulons étudier.

Nous avons déjà dit que l'homme tragique vit sous le regard permanent d'un «Dieu spectateur», ... Une conscience *intramondaine*, mue uniquement par l'exigence de totalité en face d'un monde fragmentaire qu' elle refuse nécessairement, d'un monde dont elle fait partie et qu' elle dépasse en même temps, une *transcendance immanente* et une *immanence transcendante*, telle est la situation paradoxale, et exprimable seulement par des paradoxes, de l'homme tragique.“(«Le dieu caché» p.46 sq./ p.65). Der biblische „Deus absconditus“ (*Jesaia* 45.15: „ein verborgen Gott“ nach Luther 1545, Weimarer Ausgabe = WA 3. 11. 1. 1960. S.139) steht schon bei dem protestantischen Reformator im Zentrum des Interesses: „Quia sic est deus absconditus ... Quia in humanitate absconditus latet (Denn er ist in der Menschlichkeit verborgen), que est tenebre eius, in quibus videri non potuit sed tantum audiri (er konnte nicht gesehen, sondern nur gehört werden).“ (Luther „Dictata super Psalterium“ 1513-1516: WA 1. 3. 1885. S.124).

Das „Dämonische“ (ΔAIMONION) des Sokrates z.B. konnte auch „nicht gesehen, sondern nur gehört werden“, wie Luthers „Deus absconditus“. In der Verteidigungsrede sagt Platons Sokrates, „daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt“: „Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme (ΦΩNH) nämlich“ (Platons Werke. 8 Bände. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971-1981. Bd.2 S.40-41: „Apologia“ 31D). Diese innere „Stimme“ (démon familier de Sokrate) stimmt sicher im Seelengrund des Menschen mit dem „Zeus“ der Antigonä überein, die dem Staatsrecht widersteht: „Mein Zeus berichtete mirs nicht; ... Auch dacht' ich nicht, ... / Daß eins, das sterben muß, die ungeschriebnen drüber, / Die festen Sazungen im Himmel brechen sollte.“ (Hölderlins Übersetzung der V.450ff. der „Antigonä“: StA 5.223). Das griechische Original heißt: „MOI ZEYΣ ... ΑΓΡΑΠΤΑ ΚΑΣΦΑΛΗ ΘΕΩΝ / NOMIMA“ (Sophokles: Tragödien und Fragmente. Tusuculum-Bücherei. München. Heimeran 1966. S.268. V.450-455). Jedenfalls handelt es sich um A. Hallers „selige Schaar“ im Buch 3 von „Über den Ursprung des Übels“ („Versuch Schweizerischer Gedichte“ 2.Aufl. 1734): „O selig jene Schaar, die, von der Welt verachtet, / Der Dinge wahren Werth und nicht den Wahn betrachet, (Haller's Gedichte edidit L. Hirzel. Frauenfeld. J.Huber 1882. S.139/S.140) Und, treu dem innren Ruf, der sie zum Heile schreckt, / Sich ihre Pflicht zum Ziel von allen Thaten steckt!“ (V.161-164). Ihr geht eben Christus mit gutem Beispiel voran, wie den Helden von Hölderlins „seeligem Griechenland“ („Brod und Wein“ V.55: StA 2.91): „er ... nahm des Menschen Gestalt an“ (V.107). „Des Menschen Gestalt“ ist „Knechts gestalt“ nach Luther 1546 (WA 3. 7. 1931. S.217): „Ejn jglicher sey gesinnet, wie Jhesus Christus auch war, welcher, ob er wol in göttlicher gestalt war, hielt ers nicht fur einen Raub, Gotte gleich sein, Sondern eussert sich selbs, vnd nam Knechts gestalt an, ward gleich wie ein ander Mensch, vnd an geberden als ein Mensch erfunden, Ernidriget sich selbs, vnd ward gehorsam bis zum tode, ja zum tode am Creutz.“ (Pauli Epistel an die Philipper 2.5-8). Das originelle Schlüsselwort „KENΩΣΙΣ“ (Leere) erscheint hier in einer verbalen Form „EKENΩΣEN“ zwar mit der „Gestalt“ (ΜΟΦΗ): „... auch in Christo Jesu, der in Gottes ΜΟΦΗ (Gestalt) seiend ... sich selbst leerte, Knechts ΜΟΦΗ (Gestalt) annehmend, ...“ (Wörtliche Übersetzung aus dem Urtext: Novum Testamentum graece et latine edidit E. Nestle 1906. Editio decima. Stuttgart 1930. Pagina 503).

(2) „Was die Gestalt ist, das ist die Leere“ (Ce qui est la forme, c'est le vide) [色即是空]

In „des Menschen Gestalt“, nämlich „Knechts gestalt“ wirkt Christi „Deus absconditus“ gerade verborgen auf uns ein. Der „verborgene Gott“ wirft also durch Jesum Christum am

Kreuz ein wachsames Auge auf uns. Diese göttliche Simultaneität der verborgenen und zugleich gegenwärtigen Wahrheit offenbart sich sowohl im christlichen Gottmenschen als auch im Tragischen einer Antigonä oder eines Oedipus, „daß der unmittelbare Gott ganz Eines mit dem Menschen“ wird und „daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget“. Hier zeigt sich jene „paradoxe Situation“ der „immanenten Transzendenz“ und der „transzendenten Immanenz“ von Goldmanns verborgen-wirkendem „Dieu spectateur“ wie von der „spiegelreinen Wahrheit“ (明鏡) des zenbuddhistischen Meisters Japans, namens 道元 (Dōgen 1200-1253): „Wenn plötzlich die spiegelreine Wahrheit eintritt, was ergibt sich? (忽遇明鏡來時如何) — Absolute Zerrissenheit (百雜碎) : Die spiegelreine Wahrheit verbirgt sich (鏡也自隱)“ („Der antike Spiegel“ 1241 : Tripitaka Sericum 1924-1934 in 100 Vol. Editio Japoniae = 大正新脩大藏經. Tom.82. Pagina 83). Am allerersten möchte ich eine Bemerkung über das Adverb „plötzlich(忽)“ (ΕΞΑΙΦΝΗΣ) fallen lassen: „PHTON ... ΟΥΔΑΜΩΣ ... (denn es läßt sich keineswegs in Worte fassen) wie andere Lerngegenstände, sondern häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es ΕΞΑΙΦΝΗΣ (忽 : plötzlich) — wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde — in der Seele und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter.“ (Platons 7. Brief. 341C-D: op.cit. Bd.5. S.412f.). Auf ähnliche Weise kam Diotima zu der „plötzlichen“ Einsicht des „Schönen selbst“ (ΚΑΛΟΝ ΑΥΤΟ): „Wer nämlich bis hierher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird, indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht, ΕΞΑΙΦΝΗΣ (plötzlich) ein von Natur wunderbar ΚΑΛΟΝ (Schönes) erblicken, nämlich jenes selbst, o Sokrates, um dessen willen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches ΠΡΩΤΟΝ (zuerst) ΑΕΙ ΟΝ (immer ist) und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet“ („Symposion“ 210E-211C: op. cit. Bd.3. S.346).

Die „spiegelreine Wahrheit“ des „antiken Spiegels“ (1241) symbolisiert sich in sieben Chiffren (Tripitaka cit. Tom.82. Pagina 85): „In uralten Smaragdnen Tiefen spiegelt sich der Mondschein vom leeren Weltraum“ (万古碧潭空界月). Dieser „Mondschein vom leeren Weltraum“ erinnert mich sofort an das oben erwähnte Personalpronomen im V.107 von Hölderlins „Brod und Wein“: „Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an“. Im Kontext steht „er“ mitten im Übergang vom tragischen Griechentum zum abendländischen Christentum, mit anderen Worten vom „Tag“ (V.72: StA 2.92) der Götter zu den nächtlichen „Hesperien“ (V.150: StA 2.95), und zwar in Frage, ob „er kam oder“ nicht. Provisorisch bezieht „er“ sich zwar auf „einen Gott“ (V.105) der klassischen Tragödie, aber kommt in Frage, ob „er selbst“ als Christus „kam und des Menschen Gestalt annahm“ (V.107). In diesem Zusammenhang kontrastiert „des Menschen Gestalt“ mit jenem „Erscheinen des Dionysos in verklärter Gestalt“, der nach Petzold als „deus ex machina“ aufs Finale zugeht, und ferner mit Miltons verklärtem „Messias, dem einigen Obsieger“ („Paradise Lost“ 1667. Buch 6. V.880f.) unter den himmlischen Mächten: „Sie sangen ihn, als den sieghaften König, den Sohn, den Erben, und den Herrn, dem alle Macht gegeben war“ (V.886f.: J. Miltons Episches Gedichte von dem verlohrnen Paradiese. Faksimiledruck der Bodmerschen Übersetzung von 1742. Stuttgart. Metzler 1965. S.299). Denn eben solch eine „ΔΟΞΑ“ (Majestät) des „Einzig“ verursacht Hölderlins unvermeidliches Schuld- bewußtsein: „Ich weiß es aber, eigene Schuld / Ists! Denn zu sehr, / O Christus! Häng' ich an dir“ (Hölderlin „Der Einzige“ 1.Fas. 1801-1802. V.48-50: StA 2.154). Diese Anhängigkeit hält er

für eine „Wurzel alles Übels“: „Woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei,“ (Hölderlin „Wurzel alles Übels“ 1799. V.2f.: StA 1.305).

Wäre „er“ (V.107) direkt als Christus in „Brod und Wein“ genannt, wurde seine herrliche „Majestät“ (ΔΟΞΑ) über seiner demütigen „Leere“ (ΚΕΝΩΣΙΣ) stehen: „DV solt den Namen des HERRN deines Gottes nicht misbrauchen“ („Exodos“ 20.7: Luther 1545. WA 3.8. 1954. S.261). Hier geht es wohl um das „ΟΥΔΕ ΠΗΤΟΝ“ (Unsagbare) und „ΟΥΔΕ ΓΡΑΠΤΟΝ“ (Unbeschreibliche), das Plotinos (204-269) „EN“ (Eins) nennt („Enneades“ 6.9.4.12 / 6.9.5.31-33: Schriften. Bd.1-5. Hamburg. Felix Meiner 1956-1967. Bd.1. S.182/186): „Fest bleibt Eins“ („Brod und Wein“ V.43: StA 2.91). Aber Damaskios (ca. 500) fragt sich ferner nach dem „Unsäglichen“ (ΑΠΟΡΡΗΤΟΝ) jenseits des Einen (EN)“ in seinen „Aporien und Lösungen der Ersten Prinzipien“: „C'est que peut-être Platon; par la méditation de l'un(EN), nous a fait monter ineffablement vers l'ineffable dont il s'agit maintenant, l'ineffable(ΑΠΟΡΡΗΤΟΝ) au-delà de l'un(EN), précisément par la suppression même de l'un(EN)“ (Damascius: Traité des premiers principes. 3 Tomes. Collection Budé. Paris 1986-1991. Tome 1. p.9). Im Kontext von „Brod und Wein“ wird „Eins (EN)“ (V.43) mit Hölderlins „unsagbarer“ Persona grata konfrontiert, die im Personalpronomen „er“ vom V.107 wie der weiße Mond am noch blauen Himmel in der Abenddämmerung schimmert. Diese unaufdringliche Erscheinung als eine Verkörperung jener demütigen „Leere“ (ΚΕΝΩΣΙΣ) Christi zielt gerade aufs „Unsägliche“ (ΑΠΟΡΡΗΤΟΝ) von Hölderlins „Brod und Wein“, schlägt eine Brücke zwischen dem Griechentum und dem abendländischen Christentum und vermittelt im geistesgeschichtlichen Zwiespalt von Hellas und Hesperien.

Über Hölderlins „Wurzel alles Übels“ läßt Adorno eine interessante Bemerkung in „Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins“ fallen: „Seit Parmenides sind das Eine und das Sein verkoppelt. Heidegger nötigt es Hölderlin auf, der die Substantivierung jenes Begriffs meidet.“ („Die Neue Rundschau“ 75. Frankfurt a. M. 1964. S.23). Der Witz ist nämlich der, daß der Verfasser von „Sein und Zeit“ (1927) nicht umhinkann, schließlich weder „seiendes Sein“ (ΟΝΤΩΣ ΟΝ) von Platon („Phaidros“ 247E: op. cit. Bd.5. S.78) noch „Sein selbst“ (Esse ipsum) von Thomas Aquinas („Summa theologica“ 1265-1274. I.4.2: Bd.1. Graz / Wien / Köln. Styria 1934. S.85), das Mosis „Ego sum qui sum“ („Ich werde sein der ich sein werde“ nach Luther 1545. WA 3.8. S.207: „Exodos“ 3.14) rechtfertigt, sondern „das Sein des Nichts“ („Zur Seinsfrage“ 1955) zu erwähnen: „Leonardo da Vinci schreibt: »Das Nichts hat keine Mitte, und seine Grenzen sind das Nichts.« — »Unter den großen Dingen, die unter uns zu finden ist, ist das Sein des Nichts das größte« (Tagebücher und Aufzeichnungen. Nach den italienischen Handschriften übersetzt und herausgegeben von Theodor Lücke 1940, S.4f.)“ (Heidegger „Wegmarken“ 1919-61: Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Klostermann. Bd.9. 1976. S.419.). Jetzt sind die beiden Grundbegriffe des Buddhismus komplett: 空(Leere) und 無(Nichts). Sie machen auch das Wesen des „Einzigen“, nämlich Christi in Hölderlins „Brod und Wein“ aus: „In uralten Smaragdenen Tiefen spiegelt sich der Mondschein vom leeren Weltraum“ (万古碧潭空界月).

„Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit? 達磨(Bodhidharma ca.500) sagte: Offene Weite — 無聖(nichts von heilig).“ (Tripitaka cit. Tom.48. Pagina 140. [碧巖錄] 1 : Bi-Yän-Lu. Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verfaßt zwischen 1111 und 1115, im Druck erschienen um 1300, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert in 3 Bänden. München / Wien. Hanser 1960-1973. Bd.1. S.37). Eben in dieses „Nichts(無) Heiliges(聖)“ greift

das oben erwähnte „Unsägliche“(ΑΠΟΡΡΗΤΟΝ : 不立文字) Christi von Hölderlins „Brod und Wein“, dessen „Leere“(ΚΕΝΩΣΙΣ : 空) sich in jenen sieben Chiffren verbildlicht: „In uralten Smaragdenen Tiefen spiegelt sich der Mondschein vom leeren Weltraum“(万古碧潭空界月). Derlei „leerem“ „Schein“ im Gegensatz zum „seienden Sein(ON)“ entspricht sicher „der leere Verstand eines Sokrates“, einer Antigonä oder eines Oedipus: „Sokrates hatte also freylich gut 無知(unwissend) seyn“, sodaß „der 空知(leere Verstand) eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“(J.G. Hamann „Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759. Abschn.2: Sämtliche Werke in 6 Bänden. Wien. Herder 1949-1957. Bd.2. S.75). Der paradoxe Magus des Nordens nimmt ferner die „gesunde Vernunft“ der „Heyden“ aufs Korn: „Ihre gesunde Vernunft, ... , stieß sich daran, daß der *Schönste unter den Menschenkindern* ihnen zum Erlöser versprochen war und daß ein Mann der Schmerzen, voller Wunden und Striemen, der Held ihrer Erwartung seyn sollte.“(Abschn.1. op.cit. Bd.2. S.68). Dies zeugt natürlich von „des Menschen 色(Gestalt)“(„Brod und Wein“ V.107) und deren wesentlicher „Leere“(空): „Dem heiligen Bōdhisattwa, Awalōkitēschwara kam am Werk seiner geistigen Übungen der tiefen Weisheitsvollendung die Einsicht, daß der Komplex der fünf Skandhas von Erscheinung, Empfindung, Vorstellung, Praxis und Theorie wesentlich 空(leer) sei. Hier auf Erden ist, Schāriputra, die 色(MOPΦH: Gestalt) nichts anders als die 空(KΕΝΩΣΙΣ: Leere), so wie die Leere eben Gestalt. Zwischen beiden ist kein Unterschied. Was die Gestalt ist, das ist die Leere. Was die Leere ist, das ist die Gestalt. So geht es wirklich mit den vier Skandhas von Empfindung, Vorstellung, Praxis und Theorie. Hier auf Erden zeigt alles, Schāriputra, sein wahres Gesicht der Leere.“(„Sūtra Sophiae in Nuce“: Tripitaka cit. Tom.8. Pagina 848)*.

Der Kerngedanke der „Leere“ entwickelt sich später in Rilkes „Duineser Elegien“(1912-1922): „Weißt du's *noch* nicht? Wirf aus den Armen die Leere (Sämtliche Werke. Hrsg. vom Rilke-Archiv. Frankfurt a. M. Insel 1955-1966. Bd.1. S.685/S.686) zu den Räumen hinzu, die wir atmen; vielleicht daß die Vögel / die erweiterte Luft fühlen mit innigerm Flug.“(1.Elegie. V.23-25). Wieder am Schluß der Ersten Elegie gibt das „Leere“(空無) den Ton an, das Rilke zugleich mit jenem obigen Adverb „plötzlich“(忽: ΕΞΑΙΦΝΗΣ) in Einklang bringt: „Ist die Sage umsonst, daß einst in der Klage um Linos / wagende erste Musik dürre Erstarrung durchdrang; / daß erst im erschrockenen Raum, dem ein beinah göttlicher Jüngling / plötzlich für immer enttrat, das Leere in jene / Schwingung geriet, die uns jetzt hinreißt und tröstet und hilft.“(Beschluß der Ersten Elegie. V.91-95: op.cit. Bd.1. S.688). Auf ähnliche Weise fragt es sich im V.107 von Hölderlins „Brod und Wein“, ob „er kam“, nämlich Christus in der MOPΦH(色: Gestalt) der ΚΕΝΩΣΙΣ(空: Leere): „Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.“(StA 2.93). Am Ende des griechischen Göttertages erscheint der personale Gott in zurückgezogener Bescheidenheit und verschwindet sofort hinter den Götterwolken: „Als erschienen zu lezt ein stiller Genius, himmlisch / Tröstend, welcher des Tags Ende verkündet' und schwand“(„Brod und Wein“ V.129-130: StA 2.94). Erst dieses „plötzliche“ Heraus- und Zurücktreten der „unsäglichen“ Persona grata zeugt von jener „spiegelreinen Wahrheit“(明鏡): „Wenn plötzlich die spiegelreine Wahrheit eintritt, was ergibt sich? (忽遇明鏡來時如何) — Absolute Zerrissenheit(百雜碎): Die spiegelreine Wahrheit verbirgt sich (鏡也自隱)“. Dank der ΚΕΝΩΣΙΣ(空: Leere) Christi in „des Menschen MOPΦH(色: Gestalt)“ wird die origenistische Wiederbringung des griechischen Heidentums

möglich, während es im lateinischen Mittelalter um der „spiegelreinen Wahrheit“ (明鏡) des Christentums willen eine „absolute Zerrissenheit“ erleiden sollte.

* „Schūnyatā“ heißt die „Leere“ (空) im sanskritischen Urtext vom „Sūtra Sophiae in Nuce“, das erst 1884 M. Müller und B. Nanjio in „Anecdota Oxoniensia“ (Aryan Series. Vol.1. Part 3: The ancient Palm-Leaves) aus dem einzig übriggebliebenen ältesten Manuskript herausgegeben haben, dessen sanskritisches Original aus China nach dem japanischen Tempel, Hōryū-Dschi (法隆寺) im Jahre 609 überliefert wurde. Im Teil 7 (Sp.280) des von O. Böhlingk und R. Roth herausgegebenen „Sanskrit-Wörterbuchs“ (Petersburg 1852-1875. Faksimileausgabe. Tokyo 1976) findet man die folgende Worterklärung der „Schūnyatā“: „1) *Leerheit, Oede, Verödung* ... (2) *Leere im Herzen, das Denken an Nichts, Gedankenlosigkeit, Zerstreutheit* ... 3) am Ende eines comp. *das Ermangeln, das ohne Etwas sein*: ... 4) *Nichtigkeit* ...“ (Teil 7. Sp.280). Wohl konnten sich Böhlingk und Roth wenig über die buddhistische „Schūnyatā“ informieren, deren adjektivische Wurzel „Schūnya“ aber im „Sanskrit-Wörterbuch“ (Teil 7. Sp.278-280) einmal im Zusammenhang mit den „Buddhisten“ (Sp.279) gebracht wird: „3)n.a) *Leere, Einöde*, ... b) *Nichts, Abwesenheit von Allem* ... =Schūnyatā das *Nichtdasein von*: Swa-Rūpa (Selbst-Gestalt) ... c) *Null* ...“. Diese adjektivische Wurzel „Rūpa“ (色) wird neutral „Rūpam“ (Gestalt) im Singular-Nominativ, das das wichtige Gegenbild der „Schūnyatā“ (空) im „Sūtra Sophiae in Nuce“ aus den „Palmenblättern“ (609) des Hōryū-Dschi ist: „1)n. ... a) *äussere Erscheinung*, sowohl *Farbe* (namentlich pl.) als *Gestalt, Form* ... (Sp.421/Sp.422) ... b) *Bild, Bildeniss* ... c) *eine schöne Gestalt, Schönheit* ... (Sp.422 / Sp.423) ... d) *Naturerscheinung, Erscheinung, Symptom* ... e) *ein einzelnes Stück, Exemplar* ...“ („Sanskrit-Wörterbuch“ Teil 6. Sp.421-423).

Die „Schūnyatā“ erscheint als „Leerheitsgeist“ (虛空神) in der schon zitierten „Niederschrift von der Smaragdnen Felswand“ (碧巖錄), obzwar sie nicht als jene sinnvolle „Schūnyatā“ (空), sondern als lautschriftlich umgeschriebene „Schūnyatā“ (舜若多) bezeichnet ist (op.cit. Bd.1. S.156-157: Tripitaka cit. Tom.48. Pagina 147. 【碧巖錄】6): „Aber was ist letzten Endes dann das Richtige? Nun, seht euch an und nehmet auf, was weiter dasteht! Da heißt es: »Tust uns leid, wir schnalzen dich weg, Schunyata, Leerheitsgeist!« Das Sanskritwort Schunyata bedeutet den Geist oder Gott der Leerheit; es macht aus dem Leeren ein Wesen, eine Person. Dieser Schunyata ist zwar ohne Leib, nimmt aber (S.156/S.157) Berührung wahr, nur weil er vom Licht des Buddha bestrahlt wird, erscheint er in leiblicher Gestalt. Wenn nun du es soweit gebracht hast, diesem Geist der Leerheit, Schunyata, ähnlich zu werden, gerade dann ist für 雪竇 (Hsüä-dou 980-1052) die Zeit gekommen, daß er mit dem Finger schnalzt und du ihm leid tust. Endlich sagt er noch: »Seht fest und unverrückt! Sonst fallen dreißig Hiebe!« Wie aber, wenn doch einer in Bewegung gerät? Dann dämmert er bei hellem Sonnenschein und unter blauem Himmel mit offenen Augen dösig vor sich hin.“ Als der wahnsinnig gewordene Dichter im Hölderlin-Turm sich beruhigt, so „dämmert er bei hellem Sonnenschein und unter blauem Himmel mit offenen Augen dösig vor sich hin“: „In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm. Den umschwebet Geschrei der Schwalben, den umgiebt die rührendste Bläue. Die Sonne gehet hoch darüber und färbet das Blech, im Winde aber oben stille krähet die Fahne. ...“ (StA 2.372). Im Unterschied vom wahnsinnigen balanciert der wandernde Dichter bei vollem Bewußtsein zwischen der „Leere“ (Schūnyatā: ΚΕΝΩΣΙΣ) und der „Gestalt“ (Rūpam: ΜΟΡΦΗ): „Mit gelben Birnen hänget / Und voll mit wilden Rosen / Das Land in den See, / ... / Ins heilignüchterne Wasser. / ... / Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen.“ („Hälfte des Lebens“ 1802-1803. v.1-3 / V.7/ V.12-14: StA 2.117).

(Manuscriptum receptum 1. 9. 2000)

(Editum pronuntiatum 25. 12. 2000)

「氣」(「パンと葡萄酒」第四七句)を体現し、前者なら「健全な Vernunft (理性)」の限界を破ろうとするハーマンが説く「ソークラテースのような人物の有する *deletere Verstand* (空無を孕んだ知性)」が中心に来ます。いずれも「パンと葡萄酒」の「至福なるギリシア」(第五五句)へと開かれた大きな窓であり、その行き着く先は十字架の神のケノーシス(空性)です。それをハーマンは「健全な理性」の躡く所として、「人の子らの中で最美の者が彼らに救世主として約束された。そして傷だらけで、みみずばれで一杯の苦痛の男が、彼らの待望の英雄たるべきだったのだ。」と「ソークラテース追憶録」で述べています。こうした背理逆説パラドクス思考が生き生きとする「空無を孕んだ魂」の現実、その中で悲雄とキリストが通底し合い、「より一層と間接的」な霊性とは違う「無媒介直接の神」が「死の姿をとり現われる」と言え、ここにこそ忽ち明鏡が来るのに遇う時があります。肝心なのはエクサイブネー(忽ち)という点で、この瞬時を指しプラトーン哲学も人間存在全体を投げ出すのです。その一例は「饗宴」二〇E二一Cで、話題の「カロン(美)アウト(そのもの)」の一瞥に「エクサイブネー」とあります。別の例は「第七書簡」三四一Cでプラトーンが「レイトン(語られる)ウーダモース(こと決して無し)」と指摘する不立文字が、「エクサイブネー(忽ち)、プシューケー(魂)の中にポー(閃光)の如く生じる」(三四一C)D、と説明している所に確かめられます。ウーデ・レイトン(不立文字)をプロテーイノスも扱い、成程そうではあるが敢えてそれを「ヘン」(二者)と「エネアデス」六・九で命名しています。この新プラトニ学派の究極ヘンを踏まえ、「パンと葡萄酒」第四三句には「堅固に留まる Eins (一者)」と形而上学の峰が聳えます。これと対峙する神話世界ギリシアでは、まず悲劇の「偉大なる運命」(第六二句)が讃歌風文体の最高潮で歌われますが、これに加え第一〇七句の人称代名詞で一語の「彼」を言わば台風の目として問われているアポレイトン(不立文字)こそ神自身キリストに他ならず、これを思想上ダマスキオスが「始源の諸原理について」において「ヘン(二者)の彼方のアポレイトン(不立文字)」と述べている点が見逃せません。即ち「パンと葡萄酒」ではヘン(二者)に対し、ギリシア神話世界とその精華たるアポレイトン(不立文字)キリストが睨み合っており、ヘルダーリンの古典ギリシア世界全体の減張ある緊張関係を形造っているのです。そのアポレイトン(不立文字)キリストの問われ方がエクサイブネー(忽ち)である点に立ち入りますと、先行する第一〇五句で話題の「或る神」(em Gott)は明らかに悲雄オイディプス達を撃つアポローン達ギリシアの神に他ならず、この「或る神」

という男性名詞を文脈上は「一応念頭に置いて、第一〇七句で「或いはもしかすると(彼)もまた到来し」と問われます。この問いの段階では「彼」(es)が「ギリシアの神」なのか「キリスト」なのかは定かではありません。例のベツォルド註が、ここに晴れやかに「愛容した酒神」を読みとつたもの無理からぬことです。しかし第一〇七句を次第に読み進んでゆきますと、「神自身、人の姿をとり」とある文脈が「色即是空」の色身のモルベ(姿)のケノーシス(空)を基調として把握され、ここでは「隠れた神」が先程の「万古碧潭空界月」の如く、慎ましく秘蔵の荘厳に控えている微妙な筋立てが理解されます。ここで但し転調の機微は人称代名詞の一語「彼」に在り、これこそ忽然とアポレイトン(不立文字)を可能にする淵源なのです。

第一〇七句の転調は、確かに幽かで玄く、ベツォルド註のように見逃す場合も少しばです。ところが幽玄な妙味で、「古典ギリシア」(Hellas)から「キリスト教西欧」(Hesperien)への繋ぎ目が結実しており、ここに始めてヘルダーリンの心の根の深い所が垣間見られます。即ち、厳しい自己批判ゆえ控えていた「唯一者」への言及が、表現可能なぎりぎりの際で、ふと夕暮れの青空に点る白い月影に似た姿の中で許容されたと言えます。例えば「あらゆる悪の根源」(一七九九年)と題した寸鉄詩でヘルダーリンは、「いずこより全体あの欲望が人々の下に、ただ二つの人格のみ、ただ唯一存在のみ在れ、と言う欲望が来ているのか？」と問い、自分の強い執着を見詰めておられます。更に詩人はキリスト讃歌「唯一者」(Der Einzige)初稿の第四八句から第五〇句にかけて、「だが私はそれを知っている。eigene Schuld (固有の罪)なのだ！なせなら余りに強く、おおキリストよ！私は汝に愛着を抱き過ぎているのだから」と、正直に自分の「罪」(Schuld)を告白しています。モーセの十戒の一つに、神の名を濫りに唱えてはならぬ、と言うのがありますが、この律法を重視して「パンと葡萄酒」では詩人が一度も、直接キリストに語りかけず、それが直ちに解かる「救世主」とか「神の子」とか言う表現も使っておりません。その代わり、せいぜい「至高者の息子」と第一五五句以下にある程度です。しかも「至高者の」と属格で出ており、果たして根源が第四三句の中性のEins(二者)なのか、或いは第二七句の男性の Vater(父)なのか、いずれとも決め難い微妙な両義性の只中を漂っており、こうして「隠れた神」は極めて控え目に作品中で浮上しますが、ここにこそ正にケノーシス(空)の本性が具現されており、古来とかく「我は」在りて在る者(であるぞ)「(出エジプト記)三・一四」として太陽の晴やかさで受け取られ気味であった「人の姿」が、押し付けがましくない幽玄な深みを湛えて見事に表現されたのであります。

付録 (SUPPLEMENTUM)

(平成十二年八月十日、ドイツ古代ギリシア研究会、昭和大学、口頭発表：Schola Congressu germanistico studiosorum Heliadis antiquae in Tokyo 10. 8. 2000)

ヘルダーリンの「パンと葡萄酒」の「人の姿」(第一〇七句)における「空無」
Die „Leere“ (Schunyata) in „des Menschen Gestalt“ von „Brod und Wein“

高橋 克己 TAKAHASHI, Katsumi

(二〇〇〇年十二月二五日刊・高知大学学術研究報告・第四九巻・人文科学・横組)
まず「悲劇の本質」につきベツォルド註が「パンと葡萄酒」第一〇七句―第一〇八句に關し、「機械仕掛けの神」に注目した所から始めます。彼の関心の的は「変容した酒神」にあり、この晴れやかな神観の下に問題の所在が究明されており。因みに「変容」という言葉は、新約聖書の例えば「第二コリント書簡」三・一八で使徒パウロが、原典ギリシア語で「メタモルボシス」(羅訳「transformatio」)と語っている言葉で、ベツォルド註はこれを暗に前提にしております。さて以上を踏まえ私は、彼の説が的外れであることを示すために、詩人のギリシア悲劇論を捩り所と致します。要点は、「神聖にも靈感それ自体に亀裂が入る」所に「無媒介直接の神」を認める背理逆説パロドクサ思考で、結局「神は死の姿をとり現われる」に至ります。すると「変容した機械仕掛けの神」は「より一層と間接的」な神に過ぎず、話題の詩句では論外となります。その代わり浮上するのが、その第一〇七句の言葉通り「人の Gestalt」(姿)をとり「十字架上で」「死の姿」を示した神人キリストであり、この神自身の受難こそギリシア悲劇が目指す所と重なり合います。しかも旧約聖書の「イザヤ書」四五・一五が語る「隠れた神」を、ギリシア悲劇で「見詰める神」と理解するならば、神こそ正に悲劇の精華であると同時に、その十字架が神自身の眼光を反映すると申せます。但し、話題の詩句は確実に受難の神自身を明示しておらず、この神人は第一〇七句の人称代名詞「彼」により暗示されているのみで、その中に言わば「隠れた神」であり、「断言され」ているというより、むしろ「問われ」ているのです。

文脈上ギリシア悲劇を核とした神話世界が第五五句から第一〇六句まで延々と歌われ、その付け足しに第一〇七句で、「或いはもしかすると彼もまた到来し、その神自身人が人の姿をとり」と来ます。その眼目は新約聖書の『ピリピ書簡』二・五―八で使徒パウロが語る「神の姿」ならぬ「下僕 (Knecht) の姿」としての「人の姿」であり、そこで話題の神自身のへりくだりに宿るケノーシス(空性)に他なりません。かく自身を「空しく」した所に、破格の靈性が認められるわけですが、この空無を孕んだ悲

一四〇 (140) ヘルダーリンの「パンと葡萄酒」(二〇〇〇年―二〇〇一年)の「人の姿(モルペー)」(第三七句)における「空無」(ケノーシス) (高橋)

劇の局面を先取りしているのが、オイディプスやアンティゴネの姿であり、そこに「無媒介直接の神」が「死の姿をとり現われる」と、ヘルダーリンは彼の悲劇論で考えています。ここで鍵語は『ピリピ書簡』二・七の原典ギリシア語に由来するケノーシス(空)とモルペー(姿)であり、神人キリストが自身を「空しくした姿」なのです。以上ギリシア語でケノーシスとモルペーと表現された双方を、印欧祖語に近い梵語ではシュニヤター(空)とルーパーム(色)と記し、両者を仏教では親密な対概念として扱います。即ち「空即是色」ないしは「色即是空」と唱える時の原語が、空はシュニヤター、色はルーパームで、もし希釈すれば前者はケノーシス、後者はモルペーとなります。すると十字架上の神のモルペー(姿)の本質ケノーシス(空)を、正にシュニヤター(空)と表現でき、この空を孕む禅の問答がキリスト論で生きてきます。例えば「正法眼蔵」の「古鏡」で道元が示す「忽遇明鏡來時如何―百雜碎」そして「鏡也自隱」における明鏡こそ神自身と見なされます。その脈絡はこうです。突如キリストが出現すれば、その神性に直面し、ギリシア神話世界も「粉微塵に砕け」ざるを得ません。『パンと葡萄酒』の神自身は「下僕の姿」に「隠れた神」として神話世界を許容し、この「明鏡それ自体が隠れ」て現われているのです。それは丁度、夕暮れの未だ青い天空に、白い月影が点っているのに似ており、ギリシアの神々の「昼」を終結する『パンと葡萄酒』のキリストは、その古典古代の夕暮れに、実在ならぬ飯象の月影に似て、黄昏の情緒を湛え、然り気なく姿を示します。実際その第一二九句から第一三〇句にかけ詩人は、「最後に静かな靈が現われ、天上の安らぎを与え、昼の終結を告げ、姿を消した」と歌い、先の第一〇七句の「彼」に一層と濃淡細やかな陰影を加味しています。その姿は悲劇を「見詰める神」と一見変っていますが、しかし両者共に、「在りて在る者」として概念化して把握され得ると言うより、むしろ「問いかける詩魂にこそ静聴される心の内なる声」に呼応しています。それ故その本質は良心の奥に「隠れる神」であり、これを「古鏡」の「万古碧潭空界月」に比することができます。即ち「パンと葡萄酒」で月影の飯象として兆すキリストの姿は、古色蒼然たる魂の幽な深い淵に、空無を孕んで宿る神性を想わせるのです。

目下ここで話題の内なる良心の声に対応するのが、ヘルダーリンのギリシア関係では、「ソークラテースの弁明」三二Dに言うタイモニオン(タイモーンの声ポエー)であり、「アンティゴネ」四五四―四五五のアクラプタ(記されざる)かつアスパレー(堅固な)、神々のノミマ(諸法律)と考えられます。そして共に悲劇の本質と深く係わりあっている点が重要で、後者なら世間の俗説にとり空虚で無価値な「歎呼する狂